BATTISTA
MONDIN



La Cristologia di San Tommaso d'Aquino

origine, dottrine principali, attualità



URBANIANA UNIVERSITY PRESS
STUDIA

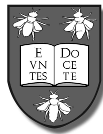
Studia

44

Battista Mondin

LA CRISTOLOGIA DI SAN TOMMASO D'AQUINO

Origine, dottrine principali, attualità



Urbaniana University Press

ISBN 88-401-1044-5 [978-88-401-1044-8]

00120 Città del Vaticano
via Urbano VIII, 16 - 00165 Roma
tel.: 06.6988.9651 - 9688 fax: 06.6988.2182
e-mail: redazioneuup@urbaniana.edu

prima edizione digitale 2021
ISBN online 978-88-401-9096-9

INDICE

PROLOGO

Cristiano è colui che riconosce in Gesù Cristo il suo maestro, il suo Signore, il suo Salvatore, colui che lo introduce nei segreti della vita divina e nella pericoresi agapica della Trinità. Per il cristiano, Gesù Cristo è la luce della sua mente, la fiamma del suo cuore, la calamita della sua volontà. La brama del cristiano è conoscere sempre meglio Gesù Cristo, per amarlo sempre di più.

Su Tommaso d'Aquino, Gesù Cristo esercitò un fascino grandissimo, fortissimo, vivissimo, profondissimo e costante.

Il Dottore Angelico assegna alla teologia, quale oggetto proprio, lo studio di Dio. Per questo motivo, nell'ordine logico dell'esposizione e della materia egli dà la precedenza al discorso su Dio, la Trinità, la creazione; tuttavia, in sede assiologica, egli dà la sua preferenza allo studio di Cristo, che è la *via* che ci conduce alla visione beatificante della Trinità. «Tutta la conoscenza della fede – scrive Tommaso – si concentra su queste due verità: la Divinità della Trinità e l'Umanità di Cristo, né ciò deve meravigliare, perché l'Umanità di Gesù è la Via per la quale si giunge alla Divinità. È necessario quindi, mentre siamo viatori, conoscere la Via per la quale giungere al fine ultimo; e giunti nella patria non potremmo ringraziare sufficientemente Dio se non avessimo la conoscenza della Via attraverso la quale siamo stati salvati. Ecco perché il Signore disse ai suoi discepoli: "Del luogo dove io vado voi conoscete la via"»[1].

Alla conoscenza della Via, Gesù Cristo, e all'amore ardente della sua persona, Tommaso attese sin da quando, ancora ragazzino, lasciò la sua nobile e ricca famiglia, per farsi umile e povero

[1] *Compendium Theologiae* c. 2.

fraticello dell'Ordine di San Domenico. Pietro Calò, uno dei primi agiografi, contemporaneo di S. Tommaso, già dall'infanzia presenta il suo eroe come colui che «avrebbe dissertato in maniera profondissima sul mistero di Cristo». L'amore appassionato dell'Angelico verso il Redentore divino non appare solo in qualche episodio isolato, ma nella vita ordinaria. Si sa che allo scatenarsi di qualche temporale egli era solito munirsi con il segno della croce, ripetendo le parole: «*Deus in carnem venit, Deus pro nobis mortuus est*». Le sue sante Messe erano spesso accompagnate da un intenso fervore sensibile. «Era solito – scrive Pietro Calò – essere trasportato durante la Messa da sì grande affetto e devozione, da scoppiare in lacrime». Lo stesso biografo ci assicura che si deve alla curiosità del sacrista fra' Giacomo di Caserta aver sorpreso il Santo in estasi ai piedi del Crocifisso, nel periodo in cui attendeva alla stesura delle sue ultime questioni relative al Divino Redentore. E fu quell'umile frate a riferire il celebre colloquio: «*Bene scripsisti de me Thoma*. Quale ricompensa dunque vuoi da me per la tua fatica?». «Nient'altro che te, o Signore», rispose il Santo.

Altra espressione sublime dell'amore per Gesù Cristo si ebbe a Fossanova, nel momento di ricevere il Santo Viatico. «Dopo aver premesso altre devotissime parole, nel ricevere il Sacramento disse ad alta voce: Io ricevo te, prezzo della mia redenzione, per il cui amore ho studiato, vegliato e lavorato; Te ho predicato, Te ho insegnato. Mai nulla io ho detto contro di Te, e se qualche cosa di male ho espresso, lo feci per ignoranza. Né sono pertinace nella mia opinione. Ma se ho detto qualche cosa di falso su questo Sacramento e sugli altri, lascio tutto alla correzione della Santa Romana Chiesa, nella cui obbedienza passo da questa vita».

Tommaso era infiammato dal desiderio di raggiungere Gesù Cristo nella patria beata: «Chi avesse per fratello un re e ne fosse lontano – scrive l'Angelico nel suo Commento al Simbolo Apostolico – desidererebbe di venir presso di lui e rimanere sempre con lui. Ebbene, Gesù Cristo è nostro fratello: dobbiamo dunque desiderare d'essere con lui riuniti».

S. Tommaso ha avuto una vita relativamente breve, ma l'ha vissuta in modo intensissimo. Le opere che egli compose nel giro

di appena un ventennio sono moltissime (oltre un centinaio) e alcune di considerevole mole: il Commento alle *Sentenze*, le due *Summe* e i commenti a tutte le principali opere di Aristotele. Non c'è da meravigliarsi che un lavoro così impegnativo e massacrante lo abbia condotto alla tomba quando non aveva ancora toccato la soglia dei cinquant'anni. Alla fine del 1273 stava lavorando alla *Tertia Pars* della *Summa Theologiae*. Da pochi giorni aveva portato a termine il suo splendido trattato di cristologia (le questioni 1-59), quando all'improvviso decise di sospendere tutti i lavori in corso: oltre la *Summa*, il *Compendium Theologiae*, il *De Regimini principum*, la *Expositio super librum Boethii de Trinitate* e alcuni commenti alle opere di Aristotele. Perché questa subitanea, drastica interruzione? Forse per motivi di salute? Sembra di no, perché dopo tutto la sua salute non poteva essere così malferma, se aveva accettato l'invito di recarsi in Francia per partecipare al Concilio di Lione che si doveva tenere l'anno successivo (1274).

Secondo gli storici, la decisione era dovuta ad un fenomeno mistico: il 6 dicembre, festa di S. Nicola, fra' Tommaso, durante la Messa, ebbe un'estasi in cui gli si manifestò in tutto il suo splendore e maestà la persona del Cristo Salvatore. Quella sublime visione gli fece capire la pochezza di ciò che egli era riuscito ad esprimere con umane parole del mistero di Cristo e che perciò non valeva la pena di proseguire nel suo lavoro teologico ed esegetico. Noi non sappiamo cosa sia accaduto esattamente nell'intimo della sua anima. Il fatto certo è che, dopo la Messa, Tommaso disse a fra' Reginaldo, suo fedelissimo segretario, di licenziare tutta la truppa degli *scriptores* che era venuta puntualmente di buon mattino per mettersi a disposizione del Maestro e scrivere in bella calligrafia, sotto la sua dettatura, le varie opere che stava allora compiendo. Fra' Reginaldo non riusciva a comprendere e pregava il beato Maestro di tornare al suo lavoro quotidiano e ad usare nuovamente gli strumenti dello *scriptorium*. La risposta di S. Tommaso era sempre la stessa: «*Reginalde, non possum*». Una forza superiore era entrata in lui e l'aveva vinto e conquistato. Ormai era preso soltanto dal desiderio di raggiungere Gesù Cristo nella patria beata. E ben presto il suo

cocente desiderio venne esaudito. Il 7 marzo 1274, mentre era in viaggio per Lione, Tommaso lasciò questo mondo per andare ad unirsi con la persona che aveva tanto amato, studiato e sospirato, Gesù Cristo suo Signore e Salvatore.

Tra ciò che del Cristo ci sarà consentito di vedere nella visione beatifica e quello che riusciamo a capire nella vita presente, c'è una distanza enorme, come tra la visione del Monte Bianco in pieno giorno alla luce del sole e la visione notturna alla luce della luna. E questo vale per tutti, anche per le intelligenze più acute e geniali, anche per i teologi e per i santi. Ma questo non tende meno importante e gustoso lo studio dei misteri di Cristo, in particolare dei due misteri abissali della sua incarnazione e della sua passione e morte.

Su questi affascinanti misteri l'intelligenza cristiana non ha mai cessato di cimentarsi sin dai primi tempi della Chiesa. Intorno ad essi si sono accumulati moltissimi errori (le eresie cristologiche), ma allo stesso tempo si sono intese e formulate sempre meglio alcune meravigliose verità.

Di Cristo e dei suoi misteri, come si vedrà, S. Tommaso si è occupato in molte opere ed ha scritto pagine stupende, in uno stile sobrio, preciso, lucido, trasparente e non privo di una certa eleganza. Nel linguaggio dell'Angelico anche le verità più difficili diventano chiare e perspicue. Così l'Angelico diviene sempre una guida affidabile e sicura per chi vuole raggiungere la vetta della verità.

La cristologia di S. Tommaso rappresenta un passaggio fondamentale nello sviluppo della teologia cristiana. Per apprezzare pienamente la sua ricchezza, la sua importanza e il suo significato, occorre studiarla in rapporto sia con il pensiero cristologico che l'ha preceduta e l'ha preparata (dei Padri, dei Concili e dei Maestri della Scolastica), sia col pensiero cristologico che l'ha seguita, specialmente con quello dei nostri contemporanei. È quanto cercheremo di fare nel presente studio. Questo comprenderà, oltre che un'ampia sintesi della cristologia di S. Tommaso, un capitolo preliminare sulla cristologia dei Padri e i Maestri della Scolastica, e un capitolo conclusivo sugli influssi di S. Tommaso sulla cristologia contemporanea.

LA CRISTOLOGIA PRIMA DI SAN TOMMASO

Per capire ed apprezzare nella giusta misura la cristologia di S. Tommaso e quale sia stato il suo effettivo contributo all'approfondimento del mistero di Cristo, occorre conoscere il cammino che la riflessione cristologica aveva già fatto prima di lui. Del resto, di tale cammino il Dottore Angelico era molto bene informato. La conoscenza che egli possedeva dei Padri, dei Concili e delle eresie era davvero straordinaria per il suo tempo. È il migliore conoscitore dei Padri greci, di alcuni dei quali egli stesso aveva fatto fare le traduzioni in lingua latina. Nelle sue opere la mole delle citazioni patristiche è impressionante. Si veda, per esempio, l'articolo 4 della Q. 46 della *Tertia Pars* della *Summa Theologiae*, dove si parla della convenienza della morte di Gesù in croce. Vi vengono citati passi di Agostino, Atanasio, Crisostomo, Gregorio Nisseno e Giovanni Damasceno. S. Tommaso mostra inoltre di «aver raggiunto un grado insuperato nella storia delle eresie, e nell'arte di utilizzare in teologia una tale documentazione Conciliare e storica. Ciò risulta dall'esattezza e dalla penetrazione della sua presentazione del monofisismo, unica, possiamo dire, in tutta la Scolastica» [1].

Nella riflessione cristologica che precede S. Tommaso, si possono distinguere cinque filoni: 1) filone neotestamentario, 2) filone ereticale, 3) filone patristico, 4) filone conciliare, e 5) filone scolastico. Sono cinque filoni a cui corrispondono sostanzialmente le cinque grandi tappe della cristologia prima di S. Tommaso. Di fatto, però, la seconda, la terza e la quarta tappa (ereticale, patristica, conciliare) non sono cronologicamente distinte, perché la

[1] G. LAFONT, *Structures et méthode dans la Somme Théologique de S. Thomas d'Aquin*, Bruges 1961, p. 325.

cristologia dei Padri si intreccia con quella degli eretici, mentre i Concili intervengono per dirimere le controversie e per definire autorevolmente l'autentica dottrina cattolica. Tuttavia, per comodità di esposizione, noi cercheremo di tenerle divise.

La cristologia neotestamentaria

Della vita e del pensiero di Gesù Cristo, i Vangeli ci forniscono ampi e fedeli resoconti. La prima riflessione teologica sulla vita di Cristo, sulla sua opera e il suo pensiero fu compiuta dagli evangelisti, specialmente da S. Giovanni e da S. Paolo.

La cristologia neotestamentaria è tutta orientata a dar corpo a quella fondamentale certezza che rappresenta la pietra angolare della fede cristiana: che Gesù non è semplicemente un uomo straordinario, il più sapiente e il più amabile di tutti gli uomini, ma è il Figlio di Dio, anzi è lui stesso Dio, l'unico vero Dio (insieme al Padre e allo Spirito), che ha operato la nostra salvezza e merita pertanto tutto il nostro amore. L'intento della cristologia neotestamentaria si trova tutto nei due versetti con cui Marco apre e chiude il suo racconto della vita di Gesù: «Vangelo di Gesù Cristo Figlio di Dio» (1, 1); «Veramente questi era Figlio di Dio» (15, 39). Dalla fede pasquale il mistero della divinità di Gesù viene riletto, approfondito, ampliato. Sotto l'illuminazione dello Spirito Santo, dopo la Pentecoste, essa penetra più a fondo nella misteriosa realtà del crocifisso-risorto e ne integra gli aspetti mancanti. In tal modo si realizzano le più importanti acquisizioni della cristologia neotestamentaria: la riappropriazione di tutto l'Antico Testamento visto ed interpretato come prolegomeno del Messia; la preesistenza eterna del Messia; la *Parusia*; i titoli che caratterizzano la persona del Messia.

Il primo passo che compie la cristologia degli Apostoli nell'esplicitazione del mistero di Cristo ha *carattere storico*: essa determina la figura di Cristo in rapporto all'Antico Testamento, vedendo in Gesù colui nel quale giungono a compimento i tempi messianici promessi da JHWH al suo popolo. Gli evangelisti, so-

prattutto Matteo, non si stancano di sottolineare come tutti i gesti compiuti da Gesù siano l'attuazione di quanto è già stato predetto dai profeti e che si trova registrato nelle Scritture. San Paolo nota che, in Cristo, Dio ha effettivamente dimostrato «che quanto egli aveva promesso era anche capace di portarlo a compimento» (Rm 4, 21): la redenzione, il dono della grazia, la giustificazione, la santificazione, ecc., sono la realizzazione delle promesse di cui gli israeliti erano i depositari (Rm 9, 4). Analogamente, Pietro osserva che i profeti, parlando della salvezza, hanno profetizzato la grazia che ci era destinata; cercando di scoprire il tempo e le circostanze che lo Spirito di Cristo abitante in loro aveva di mira, hanno attestato, prima che accadessero, le sofferenze di Cristo e la gloria che ne sarebbe derivata (I Pt 1, 11-12).

Il secondo passo della cristologia degli Apostoli ha *carattere metafisico*: non si muove più dentro il corso della storia, ma si sposta fuori della storia stessa, prima dei suoi inizi e dopo la sua fine, e così "scopre" la *preesistenza* eterna del Cristo (prima degli inizi) e la sua *parusia* escatologica (dopo la fine). Si tratta di due estrapolazioni logiche ed inevitabili, che le menti più acute ed illuminate del collegio apostolico, Giovanni e Paolo, sotto la guida dello Spirito Santo non hanno esitato ad effettuare.

Giovanni è il teologo della *preesistenza*. Mentre i Sinottici si erano limitati a narrare la nascita di Gesù e gli eventi straordinari che l'avevano accompagnata, Giovanni, nel suo Vangelo, esaminando i natali di Gesù, intravede la sua preesistenza come persona divina, prima della nascita di Gesù di Nazaret, e la qualifica come *Logos*. Come Figlio di Dio, il *Logos* è esistito eternamente presso il Padre: «In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio. Egli era in principio presso Dio: tutto era stato fatto per mezzo di lui, e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste» (Gv 1, 1-3).

Della *parusia*, il secondo avvento di Cristo, parlano anche gli evangelisti; ma la *parusia* prende risalto soprattutto nella cristologia di S. Paolo. Nelle sue *Lettere* egli parla ripetutamente del ritorno di Gesù, giorno che coincide con la risurrezione dei morti e con il rendiconto di tutte le azioni umane, con la ricom-

pensa dei fedeli e l'annientamento dell'Anticristo e di tutti i suoi alleati. In Paolo è fortissimo l'anelito del "ritorno del Signore", un evento che in un primo tempo egli giudicava assai prossimo e che sperava accadesse mentre era ancora in vita. Tutta la sua cristologia è orientata in modo estremamente escatologico verso la *parusia* di Cristo, la quale viene intesa come glorificazione del Signore, mediante la sua signoria su tutte le cose, «perché Dio sia tutto in tutti» (I Cor 15, 25-28).

Altra importantissima acquisizione della cristologia neotestamentaria sono i *titoli cristologici*. I titoli di Cristo costituiscono in effetti il cuore della cristologia del Nuovo Testamento [2]. Per caratterizzare in modo inequivocabile la figura di Cristo e renderla intelligibile a coloro a cui annunziavano il Vangelo, gli Apostoli si avvalsero di titoli che nella cultura ebraica e nella cultura greca venivano riservati alla divinità. Parlando agli ebrei, essi danno a Gesù i titoli di Messia, Figlio dell'Uomo, "Servo di Dio", "Nuovo Adamo", Profeta, Mediatore, Giudice, Sacerdote, "Pietra angolare". Per parlare ai gentili, essi ricorrono ai titoli di Signore (*Kyrios*), Verbo (*Logos*) e di Salvatore (*Soter*). Nella maggior parte dei casi per definire il mistero della persona e della missione di Gesù, la cristologia neotestamentaria ha optato per titoli che hanno carattere dinamico e funzionale, anziché sostanziale ed ontologico; titoli che gettano luce più sulle funzioni svolte dal Cristo che sulla sua stessa persona. Dicendo che Gesù è Signore, Salvatore, Mediatore, Sacerdote, Profeta, Messia, ecc., il Nuovo Testamento ci dice principalmente quale ruolo o funzione egli svolge nei confronti degli uomini (*pro nobis*). Ma se si tiene conto del nesso inscindibile che lega l'agire all'essere e le funzioni alla natura, non v'è dubbio che noi ci troviamo di fron-

[2] Lo studio dei titoli è di sommo interesse per cogliere il concetto che la cristologia neotestamentaria aveva di Gesù. Infatti, «in contrasto col punto di vista occidentale e moderno, i Semiti, come la maggior parte dei popoli antichi e primitivi, consideravano il nome attribuito a cose o persone come una componente essenziale o una specie di complemento del suo portatore» (*Grande commentario biblico*, Brescia 1973, p. 1826).

te ad una cristologia che, quanto meno implicitamente, non soltanto è funzionale ed economica, ma anche sostanziale ed ontologica[3].

La cristologia dei Padri

Sin dai primi tempi della Chiesa l'attenzione dei pensatori cristiani si concentrò sulla persona di Cristo, che, essendo "il Verbo di Dio fatto carne", dev'essere allo stesso tempo sia Dio sia uomo. Il problema per loro era quello di spiegare la modalità dell'unione di Dio con l'uomo, e proprio sull'interpretazione di tale mistero esplose una lunga serie di eresie che vanno dal docetismo che negava l'umanità del Cristo, riducendola ad una semplice apparenza, all'arianesimo che per contro negava la divinità, facendo di Cristo semplicemente la più eccelsa delle creature, al nestorianesimo che manteneva una profonda divisione tra il Cristo uomo e il Cristo Dio, e all'eutichianesimo che per contro mescolava la natura umana con quella divina tanto da farne un'unica sostanza. Alle eresie replicherà autorevolmente il magistero ecclesiastico nei grandi Concili di Nicea, Efeso e Calcedonia. Ma le definizioni Conciliari erano già state preparate dallo studio intenso ed approfondito dei Padri della Chiesa. Tra questi, coloro che hanno maggiormente contribuito a far luce sul mistero di Cristo, furono Origene, Atanasio ed Agostino. Il loro pensiero, specialmente quello del Dottore di Ippona, era ben noto anche a S. Tommaso.

Origene

Origene (185-254) è uno dei più grandi e più geniali sistematici di tutti i tempi. Egli è l'autore di una cosmovisione in cui trovano posto sia le verità fondamentali del cristianesimo sia le

[3] Cfr. V. TAYLOR, *The Names of Jesus*, New York 1953; L. SABOURIN, *The Names and Titles of Jesus*, New York 1967.

dottrine più significative del platonismo, presentate con un rigore logico stringente in modo da formare un universo in cui tutto è strettamente legato dall'inizio alla fine. In cristologia, ancor più che negli altri settori della teologia, l'apporto di Origene è stato decisivo e il suo influsso sugli ulteriori sviluppi del pensiero teologico è stato capitale. Con le sue critiche puntuali delle varie eresie cristologiche che già circolavano nel III secolo (che comprendevano, oltre lo gnosticismo, anche il modalismo e l'adozionismo), egli avviò la cristologia verso una più chiara affermazione della duplice natura del Cristo (umana e divina) nell'unicità della persona divina. Contro gli gnostici, Origene difende l'autentica umanità del Cristo; contro i modalisti, la personalità del *Logos*; contro gli adozionisti, la sua generazione eterna.

Tra i misteri di Cristo, quello più indigesto alla ragione umana è l'incarnazione: il *verbum caro factum est*. Si tratta di un concetto che a molti risulta non soltanto paradossale ma addirittura assurdo. Origene, benché altamente fiducioso nei poteri della ragione, non aveva tuttavia la pretesa di *spiegare* un mistero così eccelso; ma poiché è il mistero fondamentale su cui si regge il cristianesimo, egli attinge a tutte le risorse del suo possente ingegno per attestarne la verità. Egli si sofferma lungamente su questo mistero non solo nel *Contro Celso*, per smantellare le obiezioni sollevate dal filosofo pagano, ma anche nei *Principi* (II, 6, 2; IV, 4, 4) e nei *Commenti ai Vangeli* di Luca e di Giovanni.

A Celso, il quale dichiarava che «nessun Dio e nessun Figlio di Dio discesero mai fra noi, né mai discenderanno», Origene replica che l'incarnazione del Figlio di Dio è di fatto avvenuta: essa risulta non soltanto dalle chiare attestazioni della Scrittura, ma anche dall'evidenza della storia: le opere meravigliose di Cristo, i suoi miracoli, le guarigioni, oltre che dei corpi, anche delle anime. Messa al sicuro la verità del fatto dell'incarnazione, Origene si cimenta con la questione più difficile: quella di spiegare il *come*. Pur dichiarando che di questo sublime mistero egli intende «presentare solo brevemente ciò che afferma la nostra fede piuttosto che fondarsi su dimostrazioni di carattere razionale, presentando supposizioni più che precise affermazioni» (*Principi*

II, 6, 2); di fatto, su questo punto Origene avanza due proposte personali molto azzardate e discutibili. Anzitutto egli distingue tra due incarnazioni: una celeste, la quale riguarda l'assunzione dell'anima innocente del Cristo, ed una terrestre e storica, la quale concerne l'assunzione del corpo. La seconda tesi, ancora più ardita, riguarda il ruolo dell'anima innocente del Cristo nell'incarnazione: essa ha svolto non semplicemente un ruolo passivo, ma avuto una sua parte attiva. Si può dire che essa si è meritata la grazia di essere assunta dalla persona del Verbo, perché è la sola anima che non ha ceduto alla tentazione del demonio e non è caduta in peccato. «Sicché l'assunzione di questa anima non è avvenuta per caso o per favoritismo, ma in virtù di meriti» (*Principi* II, 6, 4).

A parte queste due ipotesi azzardate relative alla duplice incarnazione (celeste e terrestre) e l'apporto meritorio dell'anima all'incarnazione, per il resto Origene elabora una cristologia pienamente conforme all'ortodossia. Egli chiarisce in modo egregio l'unione, sostanziale comunicazione degli idiomi, la perfetta integrità non solo della natura divina ma anche di quella umana. A proposito della natura umana egli ribadisce che si tratta di una natura composta, costituita di anima e di corpo, ed insiste che il corpo non è un corpo celeste o un corpo apparente, ma reale, sensibile, mortale. «Mediante l'olocausto della sua carne, offerta sul legno della croce, il Cristo ha unito le cose terrestri a quelle celesti, le umane alle divine» (*In Lev. Disc.* 1, 4). Scopo dell'incarnazione, secondo Origene, è la salvezza degli uomini, di tutti gli uomini senza distinzione. Cristo è il liberatore universale: liberatore dal peccato, dal demonio e dalla morte[4].

Atanasio

Atanasio di Alessandria (295-373), fedele seguace ed interprete di Origene, fu il grande campione della fede nicena, a cau-

4 Cfr. H. CROUZEL, *Origène*, Paris 1985.

sa della quale patì per ben cinque volte l'esilio ed ogni genere di vessazioni e persecuzioni. Nominato vescovo di Alessandria nel 328, egli si impegnò con tutte le sue forze per respingere gli attacchi che venivano portati dagli ariani e dalla potenza imperiale loro alleata alla fede ortodossa definita solennemente dai Padri al Concilio di Nicea nel 325.

Le sue opere principali sono tutte volte all'esposizione della dottrina cattolica sulla Trinità, sull'unità sostanziale del Figlio con il Padre, sulla divinità dello Spirito Santo, sul ruolo salvifico di Gesù Cristo, unico mediatore tra Dio e gli uomini, difendendola dagli attacchi di Ario e dei suoi seguaci. La dottrina di Atanasio è fortemente legata alla tradizione; egli non ha prodotto una nuova sintesi personale, ma ha chiarito e difeso i misteri centrali della Trinità e dell'Incarnazione, ricorrendo più al linguaggio delle Scritture che a quello della filosofia. Pur non rifiutando quest'ultima, egli di fatto ne ha fatto un uso assai parco. Il meglio del suo pensiero ontologico si trova nelle *Tres orationes contra Arianos*. Nei primi tre discorsi, Atanasio riassume il pensiero di Ario, condanna l'esegesi ariana di alcuni testi biblici e ribatte gli argomenti di Ario contro la divinità di Cristo. Il terzo discorso discute le limitazioni umane di Gesù Cristo e l'asserzione ariana secondo cui il Verbo verrebbe dal volere del Padre e non dalla sua natura. Atanasio replica che il Verbo è naturalmente ed eternamente generato dal Padre e unito a Lui, egli è consostanziale, *homoousios*.

Per parlare dell'incarnazione, Atanasio si avvale dello schema Verbo-Carne (*Logos-Sarx*) caro alla cristologia alessandrina. Egli interpreta l'incarnazione soprattutto come un evento in cui dominano due momenti che corrispondono a due stati del Verbo, due condizioni successive: il suo essere presso il Padre, «ed il suo prendere carne per noi dalla Vergine Maria, Madre di Dio, divenendo uomo» (*Contra Arianos* III, 29). Atanasio si preoccupa di mostrare come il Verbo abbia potuto appropriarsi della seconda condizione senza perdere la prima. Egli intende il *sarx egheneto* (si fece carne) di Giovanni come il divenire uomo (*anthropos ghegonen*), in tutta la sua realtà umana, del Verbo.

Ma la sua preoccupazione di salvaguardare l'immutabilità del *Logos* e le sue concezioni antropologiche lo portano a precisare che l'incarnazione non va intesa come "prendere un uomo", o come "venire in un uomo", bensì come il "fare se stesso uomo". Però, utilizzando il termine "carne", egli afferma che il *Logos* è divenuto carne, prendendo una carne e venendo in una carne, ma non facendo se stesso carne. Illustrando l'incarnazione come "prendere carne", Atanasio afferma che il *Logos* "abita" nel "corpo" plasmato dal seno della Vergine, come in un tempio, servendosi come di uno strumento – *òrganon* – (*Contra Arianos* III, 35), che egli però si appropria come suo, per cui si può dire che «divenne carne, nonché fu trasformato in carne; assunse la carne vivente per conto nostro e divenne uomo» (*Ad Epiet.* 8).

Secondo Atanasio, l'incarnazione stessa del *Logos* fu un atto salvifico, dal momento che Egli ha unito a se stesso il nostro corpo, la nostra carne, l'ha santificata ed ha operato ed insegnato attraverso di essa. Con la sua morte, Cristo ha distrutto la nostra morte, ha cancellato il vento dei demoni e ci ha aperto la via al cielo. Le passioni di Cristo sono dette del Verbo ma in quanto fatto carne (*sarkikòs*). In tal modo, non essendo soggetto diretto delle passioni, l'immutabilità del Verbo è salva[5].

Agostino

Agostino di Ippona (354-430), massimo genio della cristianità occidentale, è soprattutto il teologo della grazia e della Trinità, perché questi due sono i misteri su cui si è concentrata maggiormente e più direttamente la sua attenzione. Ma egli è senza dubbio anche il teologo di Cristo, unica via, unica verità, unica vita. «Questa via – afferma con insistenza Agostino nelle pagine memorabili del X libro della *Città di Dio* – purifica tutto l'uomo e sebbene mortale lo dispone all'immortalità dalla prospettiva di tutte le sue componenti».

5 Cfr. L. BOUYER, *L'incarnation et l'Eglise corps du Christ dans la théologie de St. Athanase*, Paris 1945.

In Agostino si possono distinguere *due cristologie* che corrispondono alle due fasi principali del suo pensiero: la fase “filosofica” che va fino alla sua ordinazione sacerdotale, e la fase “teologica” che segue l’ordinazione. Nella fase filosofica (dei dialoghi), ciò che conta maggiormente per Agostino è il raggiungimento della verità, e questo raggiungimento non può essere assicurato né da Platone né da Plotino, ma soltanto da Gesù Cristo. Questi viene visto come Verbo di Dio, somma verità e maestro di verità.

Nella fase teologica, il quadro antropologico di Agostino muta profondamente e questo mutamento cambia anche la sua cristologia. L’uomo ora viene visto come peccatore, come ribelle alla volontà di Dio e quindi privo della sua grazia e dannato al giogo delle passioni e della morte. Così, a questo punto, Gesù Cristo è visto soprattutto come salvatore, come medico dell’anima, come riconciliatore con Dio, come mediatore tra Dio e l’uomo, come apportatore della divina grazia e della vita eterna.

Già a partire dal *De agone christiano* (396), Agostino confuta gli errori dei docetisti, degli adozionisti, degli apollinaristi, dei manichei e degli ariani, illustrando chiaramente sia gli aspetti ontologici che soteriologici del mistero di Cristo. Successivamente, specialmente nel *De Trinitate* e nel *De civitate Dei*, questi aspetti fondamentali della cristologia sono ulteriormente esaminati ed approfonditi. Con notevole precisione di linguaggio Agostino definisce la realtà teandrica del Cristo, mantenendo la perfetta distinzione delle due nature, nell’unità della persona: non due esseri sussistenti e uniti accidentalmente ma un unico essere, una sola persona, l’uomo-Dio. «Gesù Cristo, Figlio di Dio, è Dio e uomo. [...] Era entrambe le cose pur essendo uno solo, come abbiamo detto: ma era una cosa a causa del Verbo e un’altra a causa dell’uomo; a causa del Verbo era eguale al Padre, a causa dell’uomo era inferiore. Il Figlio di Dio è una persona sola e nello stesso tempo è figlio dell’uomo; il figlio dell’uomo è una persona sola ma nello stesso tempo è Figlio di Dio: non ci sono due figli di Dio, uno Dio e uno uomo, ma un solo Figlio di Dio; Dio senza principio, uomo a partire da un

principio preciso, ecco il nostro Signore Gesù Cristo» (*Enchir.* 10, 35; cfr. *De Trin.* 2, 6, 11).

Grazie alla sua realtà teandrica, Gesù Cristo è nella condizione ideale per svolgere la sua *funzione di mediatore* e quindi di salvatore. Il concetto di mediazione e la teoria dei mediatori erano familiari anche ai neoplatonici, ed è proprio ai neoplatonici che Agostino, loro grande ammiratore, replica che l'unico, vero, autentico, effettivo mediatore è Gesù Cristo. Infatti, come Dio egli può trattare alla pari con lui e come uomo può trattare a nome di tutta l'umanità e pagare per essa quella *soddisfazione* e quel *riscatto* che deve a Dio a causa del gravissimo atto di insubordinazione compiuto nell'Eden con la conseguente sottomissione al demonio.

Data la necessità della riparazione e della soddisfazione, Agostino lega insistentemente l'attuazione della mediazione di Cristo alla sua passione e morte: «Il Figlio infatti è stato inviato come mediatore perché abolisca col suo sangue i peccati che ci separavano da Dio» (*Enarrat. in Ps.* 90, 1). Considerando l'opera di Cristo come riscatto pagato al demonio, Agostino dice che il sangue di Cristo fu «il prezzo pagato per noi» (*De Trin.* XIII, 15, 19). Il prezzo del riscatto fu indubbiamente assai gravoso, ma, come spiega egregiamente il Dottore di Ippona, fu anche assai redditizio, in quanto Cristo, con la sua morte non solo conseguì la liberazione dell'umanità, ma anche la vittoria definitiva di Dio sul demonio. «Proprio lì, sul campo concesso alle sue imprese, il diavolo fu battuto completamente, perché fu proprio nel ricevere il potere esteriore di uccidere il corpo mortale del Signore che il suo potere interiore con cui ci teneva schiavi fu abbattuto. Infatti è accaduto che le catene, tra innumerevoli peccati ed innumerevoli morti, sono state spezzate con la morte di uno solo, assolutamente libero dal peccato. Il Signore patì per noi tale morte indebita, affinché non nuocesse a noi la morte a noi dovuta. [...] Ed ecco il risultato di tutto questo: l'innocente Signore ucciso dal maligno che agiva contro di noi in forza di un diritto giustamente concesso, trionfò del diavolo con pienissima giustizia, fece propria schiava la schiavitù prodotta dal peccato,

liberò noi dalla servitù che giustamente ci aspettava per il peccato, distrusse la condanna di morte con il suo sangue giusto ingiustamente versato dal diavolo e redense i peccatori che avevano bisogno di essere giustificati» (*De Trin.* IV, 13, 17).

Oltre che come mediatore e come salvatore, Agostino ama presentare Cristo come medico («Lui è il medico totale delle nostre ferite»), come maestro (il grande *magister interior*) e come modello. Nella funzione esemplaristica del Cristo, egli non si stanca di sottolineare l'umiltà: Cristo è soprattutto il *Deus humilis*. Questa virtù singolarissima – l'umiltà – è il fondamento su cui Cristo ha costruito la nostra salvezza ed è, inoltre, la via che egli ha indicato a coloro che vogliono entrare nel regno dei cieli. «Consideriamo dunque questo nel Signore: osserviamo la sua umiltà, beviamo al calice della sua umiltà, teniamoci stretti a lui, volgiamo il nostro sguardo a lui» (*Sermo* 340, 5).

Con Agostino la cristologia patristica raggiunge il suo apice. La sua è una dottrina ricchissima in cui si cristallizza il patrimonio cristologico della Chiesa antica e diventerà la fonte principale a cui attingeranno tutti gli scolastici nello studio del mistero di Cristo. Per San Tommaso, anche in questo campo Agostino sarà l'autorità principale dopo quella della S. Scrittura e dei Concili ecumenici[6].

Le eresie cristologiche e i Concili ecumenici

Gli eretici non sono una "fonte" della teologia nel senso proprio del termine, perché fonti sono le autorità su cui il teologo basa le sue argomentazioni e le sue conclusioni. E tuttavia gli eretici hanno svolto un ruolo capitale nel cammino e nello sviluppo della Tradizione. I loro errori sono stati il pungolo che ha aguzzato l'intelligenza degli autori ortodossi e hanno indotto la Grande Chiesa a convocare i Concili ecumenici del IV e V seco-

6 Cfr. B. Mondin, *Il pensiero di Agostino*, Roma 1988.

lo che, con le definizioni dei dogmi cristologici fissarono i capisaldi di ogni futura cristologia.

Già nel secondo secolo avevano cominciato a pullulare le eresie cristologiche degli gnostici, degli ebioniti, dei docetisti, degli adozionisti, ecc. Contro di essi avevano combattuto Ireneo, Origene, Tertulliano e molti altri Padri della Chiesa, ma più a titolo personale che come voce ufficiale della Chiesa. La prima eresia contro la quale si mobilita tutta la Chiesa e si convoca un Concilio per prendere una decisione solenne e collettiva, è quella di Ario.

L'eresia di Ario e la risposta di Nicea

Ario (256-336) era un prete di Alessandria, dotto teologo e apprezzato predicatore. Intorno al 320 cominciò a diffondere idee personali circa la Trinità che provocarono accese polemiche. Dopo un pubblico dibattito, il suo vescovo, Alessandro, lo condannò. Allora Ario si rifugiò presso Eusebio di Cesarea, poi presso il condiscepolo Eusebio di Nicomedia. Intanto, nel 325 l'imperatore Costantino convocava il primo Concilio ecumenico a Nicea, durante il quale i Padri approvarono un simbolo di fede che introduceva l'*homousios* (consostanziale) per definire i rapporti tra il Figlio e il Padre e condannarono le tesi di Ario. Questi, dopo la sua condanna, invano cercò di ottenere la riabilitazione, benché molti vescovi si fossero schierati con lui.

Ario insegnava che solo il Padre è ingenerato. Il Figlio è creato, ha un principio, deriva dal nulla. Ignorando la distinzione tra la generazione eterna del Figlio dal Padre e la creazione nel tempo di tutte le cose, Ario poneva il Figlio dalla parte delle creature e lo stesso faceva con lo Spirito Santo. Il vero Dio, assolutamente unico, è il Padre. Al di là del Padre, unica monade, le altre due ipostasi trinitarie sono "dio" soltanto in modo figurato. In questa concezione ristretta della monade divina, le ipostasi del Figlio e dello Spirito vengono rimosse dalla sfera divina e collocate nell'ordine delle creature. Il Figlio non è vero Dio. Non coesiste dall'eternità col Padre. Non è Figlio naturale del Padre.

La natura del Figlio non procede da quella del Padre. È stato creato ed ha cominciato ad esistere per atto della volontà del Padre. È quindi dissimile dal Padre e il Padre non può essere conosciuto dal Figlio e nel Figlio. Il Figlio, infine, diversamente dal Padre, è soggetto a cambiamenti psichici e morali.

A giustificazione delle due tesi, Ario adduce vari passi biblici dell'Antico e del Nuovo Testamento che usano espressioni come "fare", "creare", "generare", con riferimento al Figlio, che parlano degli uomini come figli di Dio, che considerano il Figlio come inferiore al Padre e «soggetto all'ignoranza e alle passioni umane» (Cfr. Gv 1, 12; 14, 28; Mc 10, 18; 13, 32).

Come s'è detto, nel 325 Costantino convocò a Nicea, in Bitinia, che allora era anche sede della corte imperiale, un Concilio ecumenico, cioè di tutti i vescovi dell'impero, per risolvere varie questioni controverse, che generavano inquietudine nella Chiesa; due in particolare: la questione ariana e la questione della data della celebrazione della Pasqua.

La convocazione di un Concilio da parte dell'imperatore non deve sorprendere. In effetti Costantino, grazie alla sua conversione e al Cristianesimo, si era conquistato un importante ruolo politico-religioso anche all'interno della Chiesa. Ma non pare che egli rivendicasse per sé qualche speciale autorità in materia di fede. La sua decisione di convocare il Concilio è da ricercarsi nel suo desiderio di contribuire in tal modo alla pacificazione universale. Il suo scopo era quello di pacificare gli animi dei contendenti, soprattutto di Ario, del suo vescovo Alessandro e dei rispettivi sostenitori, consolidando così, mediante l'unità dottrinale, la comunione ecclesiale. La pace della Chiesa rappresentava per l'imperatore la premessa indispensabile per la prosperità dell'impero [7].

Il Concilio tenne la sua seduta d'apertura il 20 maggio e si concluse il 25 luglio. Erano presenti, secondo la tradizione, 318

7 A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia (451)*, Brescia 1982.

vescovi; a causa della sua tarda età non poté partecipare il vescovo di Roma, Silvestro, il quale però inviò alcuni legati a rappresentarlo. Ad Ario fu concessa la possibilità di difendere personalmente la sua posizione, potendo contare tra l'altro sull'appoggio del vescovo di corte Eusebio di Nicomedia e di un discreto numero di seguaci (una ventina). Dopo «lunghe discussioni, molte lotte ed attente riflessioni», il partito ortodosso, sotto la guida dei vescovi Marcello di Ancira ed Eustazio di Antiochia e del diacono di Alessandria, Atanasio, prese il sopravvento, ed assumendo come base il simbolo battesimale della chiesa di Cesarea, proposta dal suo vescovo Eusebio, elaborò la *professione di fede nicena* (Simbolo niceno). Questa escludeva con espressioni inequivocabili ogni subordinazione del *Logos* al Padre: egli è nato «dalla stessa essenza del Padre» ed è pertanto della «sua stessa sostanza» (*homousios*). Poi, in un'appendice, vennero espressamente condannate le più importanti proposizioni di Ario. La Confessione di fede fu adottata dal Concilio il 19 giugno 325; soltanto due vescovi rifiutarono di sottoscriverla. Come Ario, essi vennero esclusi dalla comunione della Chiesa ed esiliati. Il Simbolo fu promulgato dall'imperatore come legge imperiale.

La formula completa del Credo niceno è la seguente:

> Crediamo in un solo Dio Padre onnipotente, creatore di tutte le cose visibili ed invisibili. E in un solo signore Gesù Cristo, il Figlio di Dio, generato unigenito dal Padre, cioè (*tautestin*) dalla stessa sostanza (*ousias*) del Padre, Dio da Dio, luce da luce, Dio vero da Dio vero, generato (*ghennethenta*), non creato, consostanziale (*homousion*) al Padre, per mezzo del quale sono state create tutte le cose in cielo e in terra. Egli per noi uomini e per la nostra salvezza è disceso e si è incarnato, si è fatto uomo, ha patito ed è risorto il terzo giorno, è risalito al cielo e verrà a giudicare i vivi e i morti. Crediamo nello Spirito Santo [8].

[8] H. DENZINGER, A. SCHÖNMETZER S.I., *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (d'ora in poi Denz.-S) 125. Per l'edizione critica del simbolo, cfr. ATHANASIUS WERKE III, 1, pp. 51s. La versione da noi citata è quella di Simonetti.

In questo testo, breve e conciso, le espressioni che contano maggiormente, in quanto chiariscono definitivamente la natura del Figlio in rapporto al Padre, sono due: a) la clausola «cioè dalla sostanza del *Padre*»; b) la frase «*Dio vero da Dio vero, generato, non creato, consostanziale al Padre*». Le due espressioni sono equipollenti: infatti, dire «della sostanza del Padre» e dire «consostanziale al Padre» è la stessa cosa. Entrambe le espressioni escludono la tesi ariana secondo cui il Figlio è un *deus minor*, inferiore al Padre, creato (non generato) dal padre. Ario nella consostanzialità del Figlio col Padre scorgeva una concezione materialistica della *ousia* (sostanza) divina, che in tal modo veniva suddivisa in due. I Padri del Concilio, invece, con tale termine intendevano apportare un definitivo chiarimento teologico a quanto la Scrittura diceva sull'origine del Figlio dal Padre.

Ciò che attuano i Padri a Nicea è una *chiara esplicitazione* della cristologia originaria, cioè di ciò che era stato *visto* e *compreso* dagli Apostoli e che era stato espresso mediante il linguaggio ordinario che poteva risultare (come di fatto risultava) ancora ambiguo. L'esplicitazione viene compiuta ricorrendo al linguaggio filosofico, un linguaggio più tecnico e più preciso, esente da quelle ambiguità che avevano reso possibile la lettura ariana dei testi biblici.

Dalle formule usate da Nicea risulta che la natura (sostanza) del Figlio è del tutto identica a quella del Padre, in quanto il Figlio procede dal Padre per generazione e non per creazione (come sostenevano gli ariani). «L'*homousios* di Nicea quindi afferma non solo che il Figlio è simile al Padre, ma anche che è perfettamente uguale a lui, perché attraverso la sua eterna generazione dal Padre partecipa alla stessa sostanza o natura divina» [9].

La critica più frequente che si muove alla definizione nicena è quella di ellenismo; è la critica che aveva già sollevato Harnack contro "l'ellenizzazione dei dogmi". Ma qui ci troviamo di fronte ad un madornale fraintendimento: di chi in questa operazione non

[9] A. AMATO, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna 1988, p. 169.

riesce a distinguere l'aspetto grammaticale da quello semantico. Grammaticalmente, ossia per quanto attiene la scelta delle parole, Nicea ricorre ovviamente ad una terminologia mutuata dalla filosofia; ma semanticamente (per quanto concerne il loro significato), Nicea propone un concetto assolutamente nuovo, totalmente estraneo al pensiero greco di Platone, Aristotele, Zenone, Plotino. La filosofia in voga nel mondo pagano del IV secolo d. C. Era quella neoplatonica, filosofia caratterizzata dall'assoluta trascendenza dell'Uno e dall'emanazione graduale degli esseri da lui. Ario era indubbiamente solidale con questa filosofia, ma non il Concilio, il quale, per contro, proprio con l'*homousios* si oppone allo schema emanatistico dei neoplatonici, proclamando l'identità sostanziale del Figlio col Padre, del *Logos* con Dio (mentre il *Logos/Nous* di Plotino era sostanzialmente distinto dall'Uno ed una sua – prima – creatura). Si può quindi affermare che non fu la filosofia greca ad ellenizzare Nicea, bensì Nicea a cristianizzare un certo linguaggio filosofico greco. «Facendo ciò, Nicea non inventò un nuovo contenuto di fede. Anzi, impedì la perdita di significato delle predicazione cristiana su Gesù. Per questo il suo simbolo fu ritenuto espressione autentica della coscienza di fede della Chiesa e criterio di ortodossia tra i cristiani»[10].

Apollinare e il Concilio Costantinopolitano I

a) *Apollinare*

Nel determinare la complessa personalità di Gesù Cristo – il Figlio di Dio fatto uomo – il pericolo costante è stato quello di sbandare troppo a destra, verso al divinità, oppure troppo a sinistra, verso l'umanità. Mentre Ario era incappato nel secondo pericolo, Apollinare, vescovo di Laodicea, incorse nel primo.

Apollinare, nato a Laodicea verso il 315, aveva ricevuto un'ottima formazione letteraria dal padre, che prima di sposarsi era stato insegnante di retorica. Nel 346, ritornando dal suo se-

10 *Ivi*, p. 174.

condo esilio, Atanasio fu ospite della sua famiglia. Per questo rapporto col grande avvocato dell'ortodossia fu scomunicato dal vescovo ariano Giorgio di Laodicea. Ma più tardi, dopo la deposizione di Giorgio, Apollinare venne nominato vescovo con l'incarico di guidare la comunità fedele al credo niceno del suo paese natale. Dotato di una buona vena poetica, Apollinare scrisse un libro in versi contro il persecutore della Chiesa, Giuliano l'Apostata. Compose importanti commenti della Scrittura e fu maestro di San Girolamo durante il suo soggiorno ad Antiochia (374). La sua fedeltà ad Atanasio e la sua buona fama di teologo contribuirono per vario tempo a far passare inosservata la sua errata concezione del mistero cristologico, che era una deformazione della cristologia alessandrina del *Logos-Sarx*. Essa venne alla luce per la prima volta durante il sinodo di Alessandria (362): l'eresia consisteva essenzialmente nella negazione della natura umana del Cristo. La formula incriminata era *mia physis tou Logou sesarkomene* (l'unica natura/sostanza incarnata del Logos). Per Apollinare il "composto Cristo" non solo è una sola *physis* (natura), ma anche una sola *ousia* (sostanza), una sola *hypostatis* (sussistenza) e un solo *prosopon* (persona). E questo perché nella "sintesi vitale" da cui emerge il Cristo, l'unico principio motore della divinità è il *Logos* divino: «Nelle divine scritture non si presenta nessuna divisione tra il Verbo e la carne, ma il medesimo è una sola natura (*physis*), una sola sussistenza (*hypostasis*), una sola energia, una sola persona (*prosopon*), tutto Dio, tutto uomo». Apollinare concepiva l'essere composto del Verbo fatto carne con un'integrazione sostanziale della carne con il Verbo. Escludeva perciò dall'essere del Cristo la ragione (*nous*) o l'anima superiore, in quanto essa è un soggetto capace di autodeterminarsi. Nel senso più rigoroso egli definiva il Cristo come "*Logos* incarnato", senza possedere ancora la nozione dell'unione ipostatica delle due nature, definita solo più tardi. In tal modo egli provocò la crisi dottrinale, al termine della quale i grandi Concili cristologici di Efeso (431) e di Calcedonia (451) definiranno una volta per sempre la fede della Chiesa.

Apollinare morì prima del 392.

b) *Il Concilio Costantinopolitano I*

Costantinopoli fu sede di quattro Concili ecumenici, che vanno rispettivamente sotto il nome di Costantinopolitano I (381), II (553), III (680-681), IV (869-870). Dei quattro, il più importante fu decisamente il primo, che nella serie dei venti Concili ecumenici occupa il secondo posto, venendo immediatamente dopo quello di Nicea (325). Fu convocato dall'imperatore Teodosio a Costantinopoli ed aperto da lui stesso nel maggio del 381. Al Sinodo erano presenti soltanto vescovi dell'Oriente e in minor numero che a Nicea (circa 150). Papa Damaso non vi fu personalmente presente né vi fu rappresentato dai propri legati. Le discussioni furono illuminate da alcuni teologi di grandissimo valore come Gregorio Nazianzeno e Cirillo di Gerusalemme. I lavori si conclusero con l'approvazione di quattro canoni, di cui il più importante è il primo. Vi si conferma la fede di Nicea e si condannano sommariamente le diverse tendenze eretiche degli ariani, dei semiariani ed inoltre degli apollinaristi. Per quanto concerne il nostro tema, i vescovi ribadiscono: «Non accettiamo [...] l'assunzione di una carne senz'anima, senza intelligenza, imperfetta, ben sapendo che il Verbo di Dio, perfetto prima dei secoli, è divenuto perfetto uomo negli ultimi tempi per la nostra salvezza»[11]. Questo punto viene chiarito ulteriormente nella lettera del 383 dei Padri Conciliari. In essa si afferma tra l'altro: «[La fede nicena] ci insegna a credere nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, in un'uguale dignità, e in un potere coeterno, in tre perfettissime ipostasi, cioè in tre perfette persone, ossia tali che non si abbia in esse né la follia di Sabellio, con la confusione delle persone, con la soppressione delle proprietà personali, né prevalga la bestemmia degli eunomiani, degli ariani, dei pneumatomachi, per cui, divisa la sostanza, o la natura, o la divinità, si aggiunga all'increata, consostanziale e coeterna Trinità una natura posteriore, creata o di diversa sostanza».

11 *Decisioni dei Concili ecumenici*, a cura di G. Alberigo, Torino 1978, p. 120.

Direttamente il Concilio Costantinopolitano I non ha elaborato nessun nuovo simbolo di fede. La confessione di fede abitualmente designata come *Simbolo niceno-costantinopolitano* e fatta risalire a questi due Concili, è in realtà il Simbolo battesimale che il vescovo Epifanio di Salamina aveva raccomandato nel suo libro *Anchoratuse* che probabilmente proveniva da Gerusalemme. Nella prima parte era identico al Niceno; conteneva però l'aggiunta che confermava la divinità dello Spirito Santo: «Signore e vivificatore (*Dominum et vivificantem*), che procede dal Padre, che col Padre e col Figlio viene ugualmente adorato e glorificato, e ha parlato per mezzo dei Profeti». Questa confessione di fede, dopo il riconoscimento del Concilio del 381 come ecumenico, diventò la confessione di fede ufficiale della Chiesa greca. Più tardi fu accolta anche dalla Chiesa latina ed introdotta nella liturgia della Messa romana.

L'aggiunta cristologica più significativa del *Simbolo niceno-costantinopolitano* è la clausola: «[Si è incarnato] *dallo Spirito Santo e dalla Vergine Maria*». Si tratta di un ampliamento ed una significativa esplicitazione dello scarno «Si è incarnato». L'aggiunta, come preciserà il vescovo Dionige durante il Concilio di Calcedonia, era stata voluta per evitare gli errori di Apollinare: «Nicea – dice Dionige – ha ricevuto delle aggiunte da parte dei santi Padri a causa dell'opinione perversa di Apollinare, Valentiniano, Macedonio e dei loro simili. Al simbolo dei santi Padri, infatti, si è aggiunto: "È disceso e si è incarnato dallo Spirito Santo e da Maria vergine". Eutiche ha omesso ciò in quanto apollinarista, ma egli prende i termini secondo la sua falsa opinione, e tralascia le parole "dallo Spirito Santo e da Maria vergine" per evitare di confessare l'unione secondo la carne. I santi Padri venuti dopo hanno infatti esplicitato la parola "si è fatto carne" dei santi Padri di Nicea, aggiungendo "dallo Spirito Santo e dalla vergine Maria"» [12]. Giustamente Dionige annetteva alla clausola una grande importanza teologica: essa enuclea infatti

[12] *Acta Conciliorum Oecumenicorum* II/I, 1, p. 91.

un aspetto molto importante dell'evento Cristo: la sua relazione oltre che al Padre anche allo Spirito Santo e Maria vergine; preparando così il terreno per gli ulteriori chiarimenti che a questo riguardo verranno portati dal successivo Concilio di Efeso.

Nestorio e Efeso

Nato ad Antiochia verso il 381 e cresciuto nella scuola antiochena (forse allievo di Teodoro di Mopsuestia), Nestorio fu monaco e poi presbitero nella metropoli siriana, facendosi molto apprezzare come predicatore. La sua elezione a patriarca di Costantinopoli fu caldeggiata dagli ambienti della corte che ne avevano appreso le doti di virtù e di eloquenza. Così, nell'aprile del 428, fu consacrato vescovo. Ma il suo insegnamento teologico suscitò ben presto severe critiche e proteste specialmente da parte di Cirillo di Alessandria a causa della sua negazione del titolo di *theotokos* (madre di Dio) alla Vergine Maria. Secondo Nestorio, che assegnava al Cristo, oltre che due nature, anche due persone, a Maria si doveva dare soltanto il nome di *christotokos*, perché ella aveva messo al mondo l'uomo Gesù, nel quale Dio abitava come in un tempio. «La creatura non partorì il creatore, ma invece partorì l'uomo, organo della divinità». In una lettera, inviata nella primavera del 429 a papa Celestino, Nestorio deplorava il fatto che gli ariani e gli apollinaristi avevano designato Maria «come genitrice di Dio, mentre i santi e al di sopra di ogni lode eminenti Padri del Concilio di Nicea non avevano detto niente altro sulla santa Vergine, se non che nostro Signore Gesù Cristo è divenuto carne per opera dello Spirito Santo e della vergine Maria». E aggiungeva: «Non parlo poi delle sacre Scritture che ovunque, mediante gli angeli e gli apostoli, hanno annunciato la Vergine Madre di Cristo, ma non come Madre di Dio, del *Logos*»[13]. Queste affermazioni vengono ribadite nella lettera che Nestorio indirizza a Cirillo e nella quale scrive: «Dovunque nelle Sacre Scritture,

[13] *Ivi*, I/II, p. 13.

quando si ricorda l'economia del Signore, ci viene tramandata nascita e passione non della divinità, ma dell'umanità del Cristo, così che secondo una più precisa denominazione la santa Vergine dovrebbe essere chiamata Madre di Cristo, non Madre di Dio» [14].

Informato delle tesi di Nestorio, Cirillo le respinse con decisione. Nella consueta lettera per la festa della Pasqua ai vescovi dell'Egitto dell'anno 429 mostrò la gravità degli errori di Nestorio e ricorse al papa Celestino per una decisione. Questi, in un sinodo riunito a Roma (430), si associò alla concezione di Cirillo e invitò Nestorio a sconfessare i propri errori. Ma Nestorio restò inflessibile ed indusse l'imperatore Teodosio a convocare per la pentecoste del 431 un Concilio ecumenico ad Efeso. Del tumultuoso andamento del Concilio si dirà più avanti. Le conclusioni furono comunque avverse a Nestorio, che vide condannate 12 tesi centrali del suo pensiero (anatematismi). Nel contempo, Nestorio veniva deposto dalla sua sede e mandato in esilio nel deserto libico dove morì una ventina d'anni più tardi (451).

Efeso

Il Concilio convocato ad Efeso nella primavera del 431 dall'imperatore Teodosio per risolvere la controversia tra il patriarca di Costantinopoli, Nestorio, e il patriarca di Alessandria, Cirillo, ebbe un andamento assai tribolato: sin dall'inizio si spaccò in due fazioni, una (quella della minoranza) favorevole a Nestorio, l'altra (la maggioranza) d'accordo con Cirillo, che divenne pertanto la personalità dominante del Concilio. Dopo l'arrivo dei tre Legati pontifici, il Concilio riprese i suoi lavori e li portò a termine, approvando i dodici anatematismi di Cirillo contro Nestorio e il testo di una lettera dogmatica steso dallo stesso Cirillo.

Sia negli anatematismi come nella lettera si proclamano solennemente tre verità: due nature in Cristo, umana e divina; unica persona, quella divina; maternità divina della Vergine Maria. Ecco il testo dei primi tre anatematismi: «1) Se alcuno non crede

14 *Ivi*, I/I, pp. 30-31.

che l'Emmanuele è secondo verità Dio, e che per questo la Santa Vergine è Madre di Dio (generò infatti secondo la carne il Verbo di Dio fatto carne), sia scomunicato. 2) Se alcuno non crede il Verbo da Dio Padre, unito alla carne secondo la sussistenza, è anche un solo Cristo con la sua carne, cioè lo stesso Dio e uomo insieme, sia scomunicato. 3) Se alcuno in un solo Cristo divide le sussistenze dopo l'unione, congiungendole alla sola contiguità che è secondo la dignità o autorità o potenza, e non piuttosto per il concorso che è secondo l'unione naturale, sia scomunicato».

Della lettera di Cirillo a Nestorio, approvata solennemente dal Concilio, i passaggi principali sono i seguenti:«Il *Logos*, avendo unita a sé *secondo l'ipostasi* in modo indicibile ed inconcepibile una carne animata da anima razionale, è diventato uomo ed è stato chiamato figlio dell'uomo; e non per solo volere e beneplacito e neppure per l'assunzione solo di un *prosopon*. Affermiamo così che *sono diverse le nature che si sono unite in vera unità*, ma da ambedue è risultato un solo Cristo e Figlio, non perché a causa dell'unità sia stata eliminata la differenza tra le due nature, ma piuttosto perché divinità ed umanità, riunite in unione indicibile ed inenarrabile, hanno prodotto per noi il solo Signore e Cristo e Figlio. [...] E il fatto che il *Logos* è diventato carne non significa altro se non che egli ha partecipato come noi della carne e del sangue e ha fatto suo corpo il nostro ed è nato, come uomo, da donna, senza perdere il suo essere Dio ed essere stato generato da Dio Padre, ma continuando ad essere ciò che era anche nell'assunzione della carne. Questo annuncia dovunque la dottrina della retta fede; così troveremo che hanno pensato i santi Padri. Perciò hanno avuto il coraggio di definire *Madre di Dio la santa Vergine*, non perché la natura del *Logos*, cioè la sua divinità, abbia cominciato ad esistere dalla santa Vergine, ma in quanto è stato generato da lei il santo corpo razionalmente animato; unitosi al quale secondo l'ipostasi, diciamo che il *Logos* è stato generato secondo la carne» [15].

[15] *Ivi*, I/I, pp. 26-28.

Le idee basilari contenute negli anatematismi e nella lettera di Cirillo sono state riprese ed esposte ordinatamente nella cosiddetta "Formula di unione" del 433, in cui si raggiunse un maggiore equilibrio tra la cristologia alessandrina e quella antiochena. Essa rappresenta l'anello di congiunzione tra Efeso e Calcedonia. Ecco il testo di questo importante documento dogmatico:

> Professiamo perciò il Signore nostro Gesù Cristo, il Figlio di Dio, l'Unigenito, Dio perfetto e uomo perfetto per anima razionale e corpo, nato dal Padre prima dei tempi secondo la divinità, e negli ultimi giorni egli stesso per noi e per la nostra salvezza nato da Maria vergine secondo l'umanità consostanziale al Padre secondo la divinità e consostanziale a noi secondo l'umanità. Infatti è avvenuta l'unione (*hénosis*) di due nature. Perciò professiamo un solo Cristo, un solo Dio e un solo Signore.
> Secondo questo concetto dell'unione senza confusione, professiamo la santa vergine Madre di Dio (*théotokos*), perché il Dio *Logos* si è incarnato e si è fatto uomo e per questo concepimento ha unito a sé il tempio che ha assunto da lei.
> Quanto alle espressioni che gli evangelisti e gli apostoli riferiscono al Signore, sappiamo che quegli uomini che parlavano di Dio alcune le hanno considerate in comune, riferendole all'unico *prosopon*, altre invece le hanno divise, riferendole alle due nature, e ci hanno trasmesso quelle degne di Dio secondo la divinità di Cristo e quelle umili secondo la sua umanità [16].

Come si può agevolmente notare, la formula tiene conto degli elementi essenziali sia della cristologia alessandrina (unità del soggetto; uso del termine *hénosis* per indicare l'unità delle due nature; attribuzione dell'incarnazione e al *Logos*; affermazione di Maria come *théotokos*), sia di quella antiochena (affermazione delle due nature; la loro unione in un solo *prosopon*). «L'importanza di questa formula risiede nel fatto che le due correnti di pensiero trovano un modo unitario di esprimere la coscienza di fede ecclesiale mediante un linguaggio non strettamente di scuola» [17].

16 *Ivi*, I/I, 4, pp. 8-9.
17 A. AMATO, *Op. cit.*, p. 206.

Rispetto ai precedenti Concili di Nicea e di Costantinopoli, Efeso fa registrare un effettivo progresso teologico soltanto nel campo della mariologia, con l'esplicita e chiara affermazione della maternità divina (*théotokos*) della Vergine Maria. In campo cristologico le cose restano al punto di prima, a causa dell'uso ancora ambiguo ed impreciso dei termini *hypostasis* e *physis*, che vengono trattati come equipollenti. Così, pur affermando la dualità delle nature e l'unicità del soggetto, non risulta ancora chiaro in che cosa consista tale unicità (è unicità di natura/*physis* o di persona/*hypostasis*?).

«Il termine greco di natura (*physis*) non è chiaramente distinto da quello di ipostasi, cioè di soggetto sussistente concreto, perché ha mantenuto della sua etimologia (*phyo*, nascere) una connotazione esistenziale. Per questo, Cirillo pensa "una sola ipostasi", ma dice volentieri "una sola natura", il che è inaccettabile dal suo avversario; e da parte sua Nestorio dice "due nature" e pensa volentieri "due ipostasi"» [18]. Questa ambiguità di linguaggio sarà finalmente eliminata dal Concilio di Calcedonia (451).

Eutiche e Calcedonia

Originario di Costantinopoli, dove nacque verso il 378, Eutiche si fece monaco quand'era ancora molto giovane. Ordinato sacerdote con una preparazione teologica piuttosto sommaria, grazie alla sua pietà e al suo zelo fu eletto archimandrita di un grande monastero nei dintorni di Costantinopoli. Era amico di Cirillo di Alessandria ed anche del suo successore Dioscoro. Godeva inoltre della stima e della protezione della corte, sia dell'imperatore Teodosio II sia del suo potente ministro, l'eunuco Crisafo. Fanatico avversario del nestorianesimo, ma sprovvisto di una solida cultura teologica, finì per cadere nell'errore opposto: sosteneva infatti che in Gesù Cristo l'incarnazione dava luogo alla fusione delle due nature, umana e divina, per cui in lui c'era

18 B. Seboué, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa. Per una attualizzazione della cristologia di Calcedonia*, Cinisello Balsamo 1987, p. 111.

una sola natura e, ovviamente, una sola persona. Purtroppo per noi, oggi non è cosa agevole stabilire quale fosse il vero insegnamento di Eutiche perché nulla ci è pervenuto della sua produzione letteraria, tuttavia pare che le sue tesi fondamentali si possano ridurre a due: a) dopo l'incarnazione non esistono due nature bensì una natura sola, quella divina: "Dopo l'unione io confesso una sola natura"; b) la natura umana viene assorbita e trasformata in quella divina: "La natura divina rimane mentre l'umanità è assorbita". La natura umana così assunta non viene certamente annientata, bensì trasformata nella sostanza (*ousia*) della divinità.

L'8 novembre del 448, in una riunione del sinodo permanente di Costantinopoli, Eutiche fu denunciato come eretico da Eusebio di Dorileo. La discussione formale cominciò quattro giorni più tardi, ma Eutiche rifiutò di parteciparvi. Quando alla fine, il 22 novembre, decise di comparire, era troppo tardi: la sua condanna era già stata decisa. Il verdetto dei presenti, tutti sostenitori della "Formula di unione" (433), fu che Eutiche era un seguace di Valentino e di Apollinare e fu perciò deposto. Allora Eutiche scrisse a papa Leone e ad altri importanti vescovi dell'oriente e dell'occidente, ed ottenne l'appoggio di Crisafo e dell'imperatore, che convocarono un Concilio ad Efeso nell'agosto del 449. Quantunque il papa avesse mandato tre legati, essi non ebbero la possibilità di leggere il suo importantissimo *Tomus ad Flavianum*, in cui Leone, riassumendo la tradizione teologica occidentale (di Tertulliano e di Agostino) distingueva in modo preciso le due nature presenti nell'unica persona di Gesù Cristo, eliminando in tal modo, almeno dal punto di vista terminologico, l'ambigua formula cirilliana della *mia physis* (unica natura). Eutiche fu immediatamente riabilitato e la sua ortodossia riaffermata. La "Formula di unione" fu formalmente abrogata e l'affermazione delle due nature dopo l'incarnazione fu anatematizzata, mentre i vescovi che professavano la dottrina delle "due nature" venivano deposti e cacciati dalle loro diocesi. Finito in questo modo scandaloso, il Concilio rimase noto come il "Sinodo dei ladroni" o "Latrocinio" (*latrocinium*) di Efeso.

Ma, morto l'imperatore Teodosio, il partito delle "due nature" trovò dei validi avvocati e sostenitori del nuovo imperatore Marciano e nell'imperatrice Pulcheria, i quali aderirono alle richieste di papa Leone di convocare un nuovo Concilio. Originariamente programmato a Nicea (e non in Italia come voleva il papa), di fatto venne poi tenuto a Calcedonia (451). Il Concilio ribadì le definizioni di Costantinopoli e di Efeso e condannò le tesi di Eutiche. Questi venne condannato all'esilio, dove morì qualche anno dopo (verso il 454).

Come s'è detto, il Concilio fu convocato dall'imperatore Marciano su richiesta di papa Leone, per porre fine alle controversie sollevate da Eutiche e dai suoi numerosi seguaci.

Calcedonia sorpassò per il numero dei partecipanti (circa 600 vescovi) tutti i Concili precedenti e la maggior parte di quelli successivi fino al Vaticano I. L'occidente fu numericamente poco rappresentato, ma fu una rappresentanza assai qualificata e sufficiente per garantire l'ecumenicità del Concilio. Infatti essa includeva, tra gli altri, i cinque legati papali (tre vescovi e due presbiteri), che in conformità alla richiesta di papa Leone presiedettero al Sinodo.

Nella seconda sessione venne data lettura dei Simboli di Nicea e di Costantinopoli, delle lettere di Cirillo (la seconda a Nestorio e quella a Giovanni d'Antiochia) e del *Tomus ad Flavianum* di papa Leone, che ricevettero dai Padri un consenso unanime. Successivamente, nella quinta sessione, i Padri Conciliari, posti davanti all'alternativa di scegliere tra due formule, quella di Dioscuro che negava le due nature, e quella di papa Leone che invece diceva che in Cristo ci sono due nature unite senza confusione, senza mutazione, senza divisione, in un solo Figlio Unigenito nostro Salvatore, votarono unanimemente a favore della seconda, gridando: «Come Leone, noi crediamo come lui. Coloro che vi si oppongono sono degli eutichiani. Leone ha esposto la fede in modo ortodosso». I commissari imperiali allora suggerirono: «Aggiungete dunque alla definizione, secondo il giudizio del santissimo Padre Leone, che ci sono in Cristo due nature unite senza mutazione, senza separazione e senza confusione».

Subito dopo, la commissione elaborò il documento finale, accettato all'unanimità per acclamazione, che contiene un lungo preambolo, i simboli di Nicea e di Costantinopoli, un'ampia transizione e la vera e propria "definizione", ed una clausola finale sul carattere e sull'obbligatorietà di tale definizione.

Il testo completo della *definizione calcedonese*, che rappresenta una pietra miliare nella storia della cristologia, è il seguente:

> Seguendo i santi Padri, insegniamo tutti concordemente che vi è un solo e medesimo Figlio, il Signore nostro Gesù Cristo, perfetto nella deità e perfetto nell'umanità, vero Dio e vero uomo, [composto] di anima razionale e di corpo, consostanziale (*homousion*) al Padre secondo la divinità e consostanziale a noi secondo l'umanità, in tutto simile a noi fuorché nel peccato; generato dal Padre prima dei secoli secondo la divinità; e [generato] negli ultimi giorni per noi e per la nostra salvezza, secondo l'umanità, da Maria la vergine Madre di Dio.
> [Insegniamo] che egli è l'unico ed identico Cristo, Figlio, unigenito, Salvatore, in due nature (*en duo physesin*) senza confusione e mutamento, senza divisione e separazione; ed inoltre che, non essendo stata eliminata la differenza delle nature per l'unione, ma piuttosto essendo stato salvaguardato ciò che è proprio di ciascuna natura (*sozomenes tes idiotetos ekateras physeos*), ed essendo confluito in un'unica persona ed in un'unica ipostasi (*en prosopon kai mian hypostasin*), egli non è stato spartito o diviso in due persone, ma unico ed identico egli è Figlio e Unigenito, Dio Verbo e Signore Gesù Cristo.
> [Questo insegniamo a confessare] secondo quanto dapprima [ci hanno detto i profeti] di Lui e il medesimo Gesù Cristo ci ha insegnato, ed il simbolo dei Padri ci ha trasmesso.
> Avendo trattato di queste cose con ogni scrupolosità e diligenza, il santo ed universale Concilio ha definito che a nessuno è lecito esporre, o scrivere, o trattare o pensare o insegnare una fede diversa [19].

19 *La fede della Chiesa nei documenti del magistero*, Roma 1967, pp. 196-197, con qualche ritocco personale.

Due sono le acquisizioni cristologiche principali e definitive del Concilio calcedonese: 1) la condanna formale e solenne dei due opposti estremismi: il "dualismo ipostatico" (due persone e due nature) di Nestorio, e il monofisismo (una sola natura ed una sola persona) di Eutiche; 2) la "definizione" precisa del mistero della persona del Cristo con l'affermazione ad un tempo della dualità delle nature, umana e divina, perfettamente integre, ciascuna dotata delle proprie specificità, che qualità (*idiotes*) e l'identità ed unicità della persona (*hypostasis*), che è quella divina del Verbo. Si tratta di una chiarificazione ed esplicitazione capitale rispetto alla cristologia originaria, di cui viene pienamente salvaguardata l'intenzionalità, ma ricorrendo ad un linguaggio più tecnico e più preciso.

La cristologia originaria si era avvalsa del linguaggio ordinario e aveva parlato del mistero di Cristo narrando le sue opere e le sue parole, e anche nei titoli (Cristo, Messia, Profeta, Maestro, ecc.) aveva sottolineato più gli aspetti dinamici che ontologici della sua persona. Nella cristologia dei Concili, già a partire da Nicea, si tende a spostare l'accento dell'evento di Cristo dalla sua narrazione e proclamazione alla sua spiegazione. «La perdita dell'immediatezza biblica viene, tuttavia, compensata dalla precisione della nuova terminologia»[20]. A Nicea si era introdotto il termine "*homousios*" per definire i rapporti tra il Verbo e il Padre. A Calcedonia si consacrano definitivamente i termini "*physis*" e "*hypostasis*": il primo per parlare delle due nature, il secondo per designare l'identità ed unicità personale del Cristo.

Calcedonia non dà la definizione né di *physis* (natura) né di *hypostasis* (persona) e certamente non tutti i Padri vedevano chiaramente la differenza tra i due. Tuttavia se ne fa un uso ben preciso e diverso, cristologicamente parlando, da quello di prima. La formula afferma che in Cristo l'unità del soggetto è da ricondurre all'unica *hypostasis* e all'unico *prosopon* (i due termini sono usati come sinonimi), mentre la duplicità delle sue perfe-

20 A. AMATO, *Op. cit.*, p. 171.

zioni divine ed umane alle sue due *physeis*. Cristo è quindi "un'unica persona e un'unica ipostasi", "in due nature". Con la distinzione tra *hypostasis* e *physis* si supera in modo definitivo l'equivocità della formula cirilliana ed efesina della *mia physis* (unica natura).

Il monotelismo e il Concilio Costantinopolitano III

Mentre, come s'è visto nel precedente capitolo, con la fine del V secolo e con sant'Agostino, la patristica latina chiudeva praticamente i suoi battenti, la patristica greca continuava a fiorire ancora per vari secoli e produceva pensatori di grande valore come Leonzio di Bisanzio, Massimo il Confessore e Giovanni Damasceno. Ma assieme al grano continua a crescere anche la zizzania, e così dopo Eutiche e Nestorio nascono nuove eresie che sollecitano nuovi interventi del magistero ecclesiastico.

Tra le eresie, quella che ha causato maggior turbamento nella Chiesa è il *nonotelismo*, l'affermazione cioè che in Cristo non esistono due, bensì un'unica volontà. Si tratta in sostanza di una variante del monofisismo e, in effetti, questo dottrina dell'unica volontà in Cristo fu proposta da alcuni discepoli di Eutiche.

Autore di quest'eresia fu Sergio, patriarca di Costantinopoli (610-638). Il suo obiettivo era quello di riaprire il dialogo con gli ariani. Mettendo da parte il concetto della doppia natura nel Cristo, ne sottolineò l'unica *energheia* (operazione), proveniente non dalle sue due nature, bensì dall'unica persona. Per cui, secondo il patriarca, si doveva parlare di una sola "operazione umano-divina", poiché "in Cristo si dà solo *una* realtà umano-divina". A parere di Sergio, non si possono introdurre due volontà in Cristo e questo per due motivi: 1) perché «è impossibile che in un unico e medesimo soggetto due volontà contrarie sussistano allo stesso tempo l'una accanto all'altra»; 2) poiché la dottrina dei santi Padri insegna apertamente che in nessuna occasione la sua carne razionalmente animata ha fatto sentire la sua inclinazione naturale separatamente o per proprio impulso in contrasto con la decisione del Dio *Logos*

unito a lei secondo l'ipostasi, ma solo come e quanto ha voluto il Dio *Logos*»[21].

Il monotelismo fu solennemente condannato dal Concilio Costantinopolitano III (680-681), con la seguente precisa dichiarazione: «Secondo l'insegnamento dei santi Padri, proclamiamo che in Cristo ci sono due volontà naturali e due operazioni naturali senza divisione, senza mutamento, senza partizione e senza confusione. E le due volontà naturali non sono opposte tra loro – non sia mai! – come hanno detto gli empi eretici, ma la volontà umana segue, e non contraddice né ostacola, anzi è sottomessa alla sua volontà divina e onnipotente»[22].

Così, con la condanna del monotelismo si riafferma ulteriormente la definizione calcedonese circa la perfetta integrità delle due nature umana e divina nell'unicità della persona, quella divina: come in Cristo ci sono due nature, così ci sono in lui anche due volontà e due operazioni, però esse appartengono ad un unico soggetto, la persona divina. Il Concilio Costantinopolitano III definisce anche che nell'unico soggetto, che è Cristo, si distinguono due operazioni naturali: i miracoli, operazioni di natura divina, e le sofferenze, operazioni di natura umana. In tutte queste prese di posizione, sia del Costantinopolitano III come nei Concili precedenti, è sempre presente una preoccupazione soteriologica: l'affermazione delle due nature come pure l'affermazione delle due volontà e delle due operazioni ha un intrinseco scopo soteriologico dal momento che esse concorrono insieme alla salvezza del genere umano[23].

Come s'è detto parlando di Nicea e di Calcedonia, il magistero ecclesiastico, sotto l'assistenza dello Spirito Santo e col lavoro assiduo e profondo dei suoi migliori pensatori, nei grandi Concili ecumenici dei primi secoli ha mantenuto la fede cristiana dentro l'alveo dell'ortodossia ed ha contribuito in modo decisivo

21 J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nota et amplissima collectio* XI, coll. 533E-536A.

22 *La fede della Chiesa*, cit., p. 212.

23 Cfr. A. AMATO, *Op. cit.*, p. 261.

allo sviluppo armonico ed ordinato dell'esplicitazione e dell'espressione del mistero di Cristo in quei punti fondamentali dove era assolutamente indispensabile tutelare la figura di Cristo da qualsiasi alterazione che potesse in qualche modo pregiudicare la confessione: «Tu sei il Cristo figlio del Dio vivente». Il che significa che le definizioni Conciliari non sono nate da astratti esercizi accademici, bensì da esigenze vitali della fede cristiana, in particolare dall'esigenza di restare saldamente ancorata alla cristologia originaria, onde far coincidere il Cristo vivente nell'esperienza ecclesiale con il Cristo storico.

L'opera dei Padri e dei Concili fu indubbiamente una grande opera di "inculturazione", ma non fu solamente questo, vale a dire non fu semplicemente un trasferimento nel linguaggio della cultura ellenica a quanto era stato "visto" e "detto" dalla cristologia originaria degli Apostoli. Fu molto di più: fu l'inizio di quell'opera di esplicitazione e di riespressione di quanto era stato "visto" ed "esperito" dai testimoni oculari, per opera di chi non era più in grado né di "vedere" né di "esperire" direttamente il Cristo. Con il loro lavoro preziosissimo di esplicitazione, i Padri e i Concili mettono più a fuoco la figura di Cristo, così da far risaltare meglio in lui i tratti della sua umanità e i tratti della sua divinità, mantenendoli distinti ma non separati, grazie all'unicità della sua persona. Ricorrendo a concetti precisi e a formule rigorose, i Padri e i Concili riescono ad esprimere con maggiore esattezza ciò che nel linguaggio ordinario della Scrittura poteva restare incerto ed ambiguo, prestando così il fianco alle deformazioni degli eretici. «Questo secolare sviluppo di inculturazione, non lasciato all'arbitrio dei singoli, ma regolato scrupolosamente dalla comunità ecclesiale attraverso i Concili, non implica quindi decadenza, deformazione, corruzione od impoverimento del *kerygma*, bensì una sua ortodossa riespressione in nuove categorie e in nuovi modelli di pensiero. In ciò si può vedere un innegabile processo di evoluzione dinamico del dogma cristologico, volto ad adeguare sempre più compiutamente la verità gnoseologica enunciata in proposizioni, alla verità ontologica del mistero, di

cui diventa di volta in volta espressione privilegiata, anche se non definitiva» [24].

La cristologia degli Scolastici

La Scolastica copre un lungo arco di tempo che va, grosso modo, dalla fondazione del *Sacro Romano Impero* da parte di Carlo Magno (sec. IX) fino alla Riforma protestante (sec. XVI). Essa coincide quasi interamente col medioevo e di questa lunga epoca storica condivide sia le fortune sia le disgrazie. Inizia nell'oscurità del tenebroso medioevo nei secoli IX-X; raggiunge vertici di altissimo splendore nei secoli XII e XIII e poi va, come il medioevo, verso la dissoluzione e l'estinzione nei secoli XV e XVI.

La cristologia degli scolastici si sviluppa in un contesto socio-politico-culturale che è profondamente, totalmente diverso da quello in cui avevano operato i Padri della Chiesa. Il contesto politico-culturale non è più quello dell'impero romano, un potere che era quasi sempre stato nemico della Chiesa e del cristianesimo; bensì del *Sacro Romano Impero*, un potere fondato sull'autorità di Dio e regolato dalle leggi del Vangelo. Analogamente il contesto culturale non è più quello del paganesimo ma quello del cristianesimo: cristiani e non più pagani sono i costumi e i valori che informano il tessuto sociale, I centri della cultura e della formazione non appartengono più all'autorità civile e ai maestri pagani ma sono tutti in mano alla Chiesa, sia che si tratti delle scuole delle abbazie oppure di quelle delle cattedrali (fino alla nascita delle università durante il secolo XIII). Ovviamente anche i contenuti dell'insegnamento nelle scuole medioevali sono profondamente mutati rispetto a quelli impartiti nelle scuole romane. Dopo l'insegnamento di base (del trivio e del quadrivio si passa allo studio della Sacra Scrittura, e lo sviluppo della Sco-

24 *Ivi*, pp. 289-290.

lastica è tutto legato al progresso nello studio "scientifico" della Sacra Pagina, che all'inizio era semplicemente letta (*lectio*), successivamente viene anche discussa (*quaestio*) e finalmente viene esposta sistematicamente (*summa*).

La teologia Scolastica (e di conseguenza anche la cristologia) fa registrare un progressivo allontanamento dalla Patristica sia nella metodologia, che diviene sempre più rigorosa applicando la tecnica molto rigorosa della logica aristotelica, sia nel linguaggio che un po' alla volta diviene meno biblico e più filosofico, sia nella trattazione che diviene sempre più sistematica. Un altro elemento che contribuisce a differenziare profondamente la Scolastica dalla Patristica è nel secolo XIII l'ingresso di Aristotele accanto oppure al posto di Platone nella esplicitazione e nella espressione della verità cristiana.

Per quanto attiene la cristologia occorre infine notare che, nella uniformità culturale e nel rigore dottrinale della *res publica christiana* spariscono le eresie, che avevano tanto contribuito a mantenere acceso il dibattito teologico nell'epoca dei Padri. Non ci furono nel medioevo gravi errori cristologici, ad eccezione di quello di Berengario di Tours (sec. XI), che negò la reale presenza di Cristo nella Eucaristia. Per questo i grandi Concili dell'epoca non contengono significativi progressi dottrinali. Il Concilio Lateranense IV (1215), il secondo Concilio di Lione (1274), quello di Vienne (1311-1312) e quello di Firenze (1439-1442) si limitarono a riproporre la dottrina di fede tradizionale al riguardo. Il *Decretum pro Jacobitis* del Concilio di Firenze, ad esempio (1442), dopo una breve sintesi cristologica, riassume e condanna la più importanti eresie antiche, dagli ebioniti ai monoteliti, presentando infine l'opera redentrice di Cristo.

La produzione cristologica di questo periodo assume un carattere sempre più speculativo e sistematico, mentre quella Patristica era stata più contemplativa ed asistematica, e spesse volte polemica e apologetica.

In un contesto culturale profondamente omogeneo, sostanzialmente pacifico, con identità di obiettivi e di metodi e in larga misura anche di linguaggio non c'è da aspettarsi nella Scolastica

quel pluralismo cristologico che abbiamo registrato nella Patristica: i contenuti sono sostanzialmente gli stessi in tutti gli autori, come pure le esplicitazioni e le formulazioni. La diversità è determinata sopra tutto dal livello "scientifico" cui è giunta la teologia al momento in cui un autore compie il suo lavoro: così chi scrive nel secolo XI come Anselmo d'Aosta, non può certamente proporre argomentazioni così elaborate e trattazioni così ampie ed approfondite, come S. Tommaso e S. Bonaventura che scriveranno nel secolo XIII, il secolo d'oro della Scolastica.

La produzione teologica accumulata dalla Scolastica nei suoi sette secoli di vita è enorme, e innumerevoli gli autori che vi hanno contribuito con i loro commenti alla Scrittura, con le questioni disputate, con le *summe*. Qui noi ci limiteremo ad esporre il pensiero di due soli autori: Anselmo d'Aosta e Pietro Lombardo, i quali sebbene in misura molto diversa contribuirono in maniera decisiva alla formazione del pensiero cristologico di S. Tommaso.

Anselmo d'Aosta

Anselmo d'Aosta (1033-1109) è il massimo teologo del suo secolo: colui che segna la ripresa degli studi teologici dopo cinque secoli di prolungato silenzio. A paragone di Origene, Agostino, Tommaso, non ha scritto molto, ma quasi tutte le sue opere riscossero grande successo ed esercitarono un vasto e profondo influsso sui posteri.

L'obiettivo costante di tutte le sue opere è quello di assicurare la massima razionalità possibile alla fede: "*Fides quaerens intellectum*" è il sottotitolo della sua opera più famosa, il *Proslogion*. La *fides* di Anselmo va accanitamente alla ricerca della spiegazione razionale. È suo convincimento che persino il mistero della Trinità possa essere perfettamente razionalizzato: «Ciò che crediamo per fede intorno alla natura divina e alla persona di essa, può essere dimostrato con ragioni necessarie, senza ricorrere all'autorità della Scrittura». Per capire questo suo atteggiamento – che noi oggi chiameremmo razionalistico – di grande fiducia nella razionalità della fede, occorre tener conto di questo

contesto socio-culturale di cui si è detto sopra: Il contesto della *res publica christiana*, dove i principi del cristianesimo costituivano l'*humus* culturale fondamentale, il tessuto connettivo primario della società. «Tutto il mondo che lo circonda *vive* di fede. [...] La cultura del secolo XI è tutta cristiana. Ci sono i dialettici è vero; ma è gente che fa delle pure esercitazioni scolastiche, non è gente che abbia un proprio pensiero; e poi è gente che pure a suo modo pretende di muoversi nell'ambito del dogma cattolico»[25]. In questo orizzonte teologico l'obiettivo di Anselmo, anche in cristologia, è quello di far svolgere alla ragione la funzione che è propria della ragione, che è quella di ragionare, di confermare con precedenti argomentativi, dimostrativi, ciò che la mente già possiede o mediante la luce naturale oppure mediante la luce della fede, anzi in particolare, ciò che ha già accettato per fede. Compito della *ratio* non è quello di scoprire la verità perché questa è già data dalla fede, bensì di certificarla, di verificarla, di corroborarla: di mostrare che è perfettamente ragionevole e che, pertanto, se la ragione vuole essere perfettamente fedele a se stessa, cioè ragionevole, deve accoglierla. Ciò che la fede è già dato come certo e come vero, dalla *ratio* viene comprovato e confermato come sensato e come ragionevole.

L'opera cristologica più nota e più importante di sant'Anselmo è il *Cur Deus homo* (Perché Dio si è fatto uomo). In questo scritto egli affronta il mistero della redenzione e nel contesto di questa trattazione prende in esame anche il mistero della incarnazione. Il mistero della redenzione è mistero eccelso, il più grande di tutti i misteri dopo quello della natura divina: «*Supra omne quod est, aut dici aut cogitari potest, praeter id quod Deus est*» (c. 30).

Il *Cur Deus homo* intende offrire una chiara risposta al seguente dilemma con cui si vorrebbe provare la irrazionalità dell'opera redentrice di Cristo: la nozione cristiana di redenzione, dovendo implicare una nascita, una fatica, un dolore e so-

25 S. VANNI ROVIGHI, *S. Anselmo e la filosofia del secolo XI*, Milano 1949, pp. 41-42.

prattutto una morte, è ingiuriosa ed offensiva nei riguardi dell'infinita sapienza e dignità di Dio. Ed ecco il dilemma: o Dio poteva operare la nostra salvezza diversamente oppure non poteva. Se non poteva allora non è onnipotente: se invece poteva allora non è sapiente (cfr. *Cur Deus homo* I, 3).

La trama della lunga e meticolosa argomentazione con cui Anselmo cerca di provare la ragionevolezza (necessità) della redenzione si evince chiaramente già dai titoli dei capitoli principali dell'opera: «Nell'ordine dell'universo è intollerabile il fatto che la creatura tolga al creatore il debito onore e non restituisca quello che gli ha tolto» (I, 13). «L'uomo non può essere salvato senza soddisfazione per il peccato» (I, 19). «La soddisfazione deve essere commisurata al peccato e l'uomo non può darla da sé» (I, 20). «È necessario che l'uomo sia salvato da Cristo» (I, 25). «È necessario che costui sia perfetto Dio e perfetto uomo» (II, 7). «Soltanto un uomo-Dio può compiere quella soddisfazione che salva l'uomo» (II, 6). «La sua morte supera la grandezza e il numero di tutti i peccati» (II, 14).

Anselmo premette che non era conveniente che Dio rimettesse il peccato di Adamo per sola misericordia; infatti «rimettere così il peccato non è altro che non punire. E poiché punire non è altro che restituire l'ordine distrutto dal peccato, se non si punisce il peccato si lascia passare il disordine» (*Cur Deus homo* I, 12). Ora, dato che col suo peccato l'uomo ha recato a Dio un'offesa infinita, egli stesso non ha il potere di ripararlo: solo un uomo-Dio ha il potere di compiere una riparazione adeguata, rendendo a Dio il dovuto onore di cui è stato privato col peccato. D'altronde se questa riparazione mancasse, non si realizzerebbe il disegno di Dio, «mentre è impossibile che nessun uomo venga condotto alla beatitudine per la quale è stato creato» (I, 25). In altre parole: Dio non può lasciare che l'uomo perisca (sebbene conceda la salvezza non per necessità ma per bontà e misericordia) ma nemmeno per salvarlo finché qualcuno non soddisfi per i peccati degli uomini. Pertanto, dovendo l'uomo giungere alla beatitudine, la sua impossibilità a soddisfare è la ragione che rende necessaria la redenzione per opera di Cristo, l'uomo-Dio.

Nel secondo libro del *Cur Deus homo* Anselmo passa a dare una giustificazione della realizzazione concreta della redenzione, a partire dalla incarnazione del Verbo di Dio. Questi prende la natura umana dalla stirpe di Adamo per identificarsi con i peccatori e soddisfare per essi; nasce da una Madre-Vergine per utilizzare l'unica possibilità non ancora realizzata nella generazione umana e per circondarsi di maggiore purezza. Non è tutta la Trinità che si incarna, altrimenti non sarebbe più unico il Salvatore, ed è impossibile che tre persone possano assumere lo stesso uomo in unità di persona. La persona del Figlio è la sola che si incarna per darci la vera somiglianza con Dio e liberarci dalla falsa somiglianza di Dio che hanno il peccato e il demonio. Del Cristo Anselmo esamina l'impeccabilità che è tale da non togliergli la possibilità di meritare; la perfetta innocenza che dovrebbe renderlo immune dalla morte, ma alla quale egli non si sottrae per pagare il giusto debito per i nostri peccati. Cristo è l'unico che può soddisfare: se, in quanto creatura, deve dare tutto a Dio; come creatura senza peccato non gli deve la morte, e conseguentemente può dare a lui qualcosa di non dovuto. Nello stesso tempo non vi è nulla di più prezioso per l'onore di Dio che questa morte non dovuta. L'intrinseco valore di questa morte «è maggiore di infiniti mondi», supera cioè immensamente la grandezza del peccato perché è la morte dell'uomo che si identifica personalmente con Dio. Nella morte di Cristo abbiamo così la redenzione e la concretizzazione di tutte le condizioni richieste alla soddisfazione perfetta: vi è la libertà, assicurata dalla libera volontà di Cristo; vi è l'immensità del valore derivante dal valore della persona che agisce; vi è la gratuità perché quella persona non è tenuta a morire. La morte di Cristo ripara i peccati anche più gravi, il deicidio stesso. Essa fa sentire il suo benefico influsso in ogni tempo anche il quello che ne precede la realizzazione storica. In essa Adamo ed Eva trovano la loro liberazione, Maria santissima la sua santificazione e l'umanità tutta la propria salvezza. Cristo trasferisce nell'uomo peccatore il suo merito, dandogli così la rivincita sul demonio ristabilendo l'ordine perduto ed esaltando e unendo in modo ineffabile la misericordia divina con la divina giustizia.

Il *Cur Deus homo* è la prima elaborazione sistematica della soteriologia: una trattazione ardita, che paga qualche tributo eccessivo al giuridismo: una visione quantitativa della redenzione che restringe e impoverisce gli orizzonti: ma i cui meriti sono grandi ed innegabili. Ricordiamo in particolare: la dimostrazione dell'assurdità della teoria dei "diritti del diavolo", mostrando che Satana è uno schiavo di Dio ed un usurpatore dei suoi diritti, le riflessioni sul peccato, sulla soddisfazione, sulla necessità di ristabilire l'ordine primitivo, sulla superiorità dell'uomo che non ammette alcuna servitù all'infuori di quella di Dio, sul destino dell'uomo alla felicità. Su tutti questi punti il suo pensiero ha fatto fare alla teologia significativi passi in avanti che saranno ripresi e completati dalla speculazione posteriore.

Ma il merito principale del suo lavoro teologico preso globalmente è quello d'aver gettato le basi della stessa scienza teologica assegnandole una statuto epistemologico tutto suo, distinto sia da quello della esegesi biblica come da quello della filosofia: definendolo come studio razionale della fede (*fides quaerens intellectum*). La via della teologia è quella di illuminare il significato e la verità degli articoli del Credo "ragionando" (*ratiocinando*).

Pietro Lombardo

Pietro Lombardo (1095-1160) è il *magister* per antonomasia della Scolastica (come Aristotele è il *philosophus* e Averroé il *commentator*). Infatti i suoi *Libri IV Sententiarum* furono il testo adottato prima dalla Sorbona e successivamente, fino al sec. XVI, da tutte le altre Università per lo studio della Sacra Teologia. Era l'unico testo ammesso per l'insegnamento di questa disciplina. Nessun docente, neppure i più celebri ed affermati, poteva servirsi di altri manuali per i corsi fondamentali. E così tutti i grandi teologi del medioevo (Alessandro di Hales, Alberto Magno, Bonaventura, Tommaso d'Aquino, Scoto, Occam, ecc.) iniziarono la loro attività accademica e letteraria commentando i *Libri IV Sententiarum*.

Uno dei maggiori pregi dell'opera è che in essa Pietro Lombardo offre una vasta documentazione su tutte le questioni prese in esame, una documentazione preziosa, tratta direttamente della opere più importanti dei Padri della Chiesa o da altri scrittori ecclesiastici di chiara fama (Anselmo, Bernardo, Abelardo, Riccardo di S. Vittore, ecc.). Lo spirito conciliativo che anima i *Libri* e l'assenza di ogni problematica filosofica e di qualsiasi deviazione dalla linea tradizionale dell'ortodossia spiegano perché questa raccolta di sentenze fosse assunta come base dell'insegnamento teologico e tale restasse per almeno quattro secoli. A renderla ancora più autorevole contribuì certamente anche l'approvazione concessa dal IV Concilio Lateranense (1215) alle dottrine che vi sono esposte.

Come dice il titolo, l'opera è divisa in quattro libri, i quali trattano rispettivamente dei seguenti misteri: Trinità e unità di Dio (I); Creazione e Grazia (II); Incarnazione, Redenzione, Virtù e Comandamenti (III); Sacramenti e Novissimi (IV).

La cristologia viene esposta da Pietro Lombardo nelle prime 22 distinzioni del Libro Terzo. Le prime sei riguardano l'Incarnazione (*de Incarnatione Dei*); le distinzioni 7-15 studiano le proprietà del Dio incarnato (*de conditionibus ipsius Dei incarnati*); le ultime sette esaminano il mistero della passione e morte di Cristo (*an in Christo fuerit necessitas patiendi ed moriendi*).

Tra le questioni dibattute ai temi di Lombardo e di cui troveremo una vasta eco anche in S. Tommaso, quella relativa al senso delle espressioni «*Deus factus est homo*» e «*homo est Deus*» occupava grande rilievo. Lombardo registra tre sentenze (*tres sententiae*) principali senza determinare la propria posizione, anche perché per ognuna di esse si poteva invocare l'autorità di Agostino. Tutti i cattolici sono concordi nel confessare che Dio si è fatto uomo e che Cristo è vero Dio e vero uomo (*cum omnes catholici unanimiter fateantur Deum esse factum hominem, et Christum verum Deum esse et verum hominem*); tuttavia essi intendono in modo diverso le espressioni «*Deus factus est homo*» e «*homo est Deus*».

Secondo la *prima sentenza*, l'uomo di cui si parla nelle suddette espressioni è un uomo intero «*ex anima rationali et huma-*

na carne constitutum», perciò secondo i sostenitori di questa sentenza le espressioni "*Deus factus est homo*" oppure "*Deus est homo*" significano che «Dio è diventato (o ha cominciato ad essere) una sostanza sussistente nell'anima razionale e nella carne umana; e quella sostanza è diventata (ha cominciato ad essere) Dio. Non mediante la trasmigrazione di una natura in un'altra natura, ma salvaguardate le proprietà di ciascuna, è avvenuto che Dio sia quella sostanza e quella sostanza sia Dio. Per cui si dice correttamente "*Deus factus est homo et homo factus est Deus*". (d. VI, c. 2).

La *seconda sentenza* afferma, invece, che «Cristo è un'unica persona, la quale prima dell'incarnazione era semplice, mentre dopo l'incarnazione diventò composta di divinità e umanità. Con ciò essa non divenne una persona diversa dalla prima; ma mentre prima dell'incarnazione era soltanto la persona di Dio, nell'incarnazione essa divenne anche persona di un uomo; pertanto non ci sono due persone, ma un'unica e medesima persona di Dio e dell'uomo. Perciò la persona che prima era semplice ed esistente in una sola natura, successivamente sussiste in due nature. E la persona che era soltanto Dio, è diventata anche vero uomo, sussistente non soltanto in anima a carne, ma anche nella divinità. Però non si deve dire che quella persona è diventata persona, benché si dica che è diventata persona di un uomo» (d. VI, c. 3).

Gli assertori della *terza sentenza* negano che nell'incarnazione il Verbo sia composto di due nature e affermano che egli si riveste dell'indumento dell'anima e della carne, così da rendersi adeguatamente manifesto agli occhi dei mortali (*sed ex illis duobus – anima et carne – velut indumento Verbum Dei vestiretur ut mortalium oculis congruter appareret*). Perciò la stessa persona del Verbo, che prima era senza indumento, mediante l'assunzione dell'indumento non è mutata, ma rimase immutata sempre identica a se stessa. «Prendendo un uomo (*accipiendo hominem*) si dice che Dio si è fatto uomo e grazie all'uomo che è stato assunto (*propter acceptum hominem*) si dice che l'uomo è Dio» (d. VI. c. 4).

Come s'è detto, Pietro Lombardo non si sente in grado di dirimere questa questione che egli giudica molto utile ma «irta di difficoltà e di perplessità». «In un affare così importante e difficile ad intendere, non voglio che il lettore creda che la nostra discussione sia stata esauriente, ma legga altre opere dove la questione viene forse considerata e trattata meglio, e discuta con mente più vigilante e critica ciò che qui può far problema, mantenendo però sempre fermamente quanto è già stato definito nei dogmi ecclesiastici» (d. VII. c. 3).

Nel suo *Commento alle Sentenze* S. Tommaso riprodurrà fedelmente le tre sentenze e le vaglierà con grande acume facendo vedere ciò che hanno in comune (la preoccupazione di evitare gli errori di Nestorio, Apollinare ed Eutiche) e ciò che le distingue, manifestando la sua preferenza per la seconda sentenza, che è quella che salvaguarda meglio l'unità dell'essere (*esse*) di Cristo e quindi della sua persona, senza compromettere in alcun modo la distinzione delle due nature.

GLI SCRITTI CRISTOLOGICI
E IL METODO TEOLOGICO DI SAN TOMMASO

Per capire la cristologia di S. Tommaso e per apprezzare i suoi personali contributi nella giusta misura, oltre il lavoro cristologico dei suoi predecessori (che abbiamo esaminato nel precedente capitolo) è necessario aver presente anche il contesto storico e culturale in cui l'Angelico ha lavorato.

Come sappiamo, il contesto storico e culturale dell'Aquinate è quello dell'epoca d'oro della Scolastica. Questa nel secolo XIII, specialmente in teologia, raggiunse un elevatissimo splendore con quelli straordinarie figure di teologi che portano il nome di Alessandro di Hales, Alberto Magno, S. Bonaventura, Duns Scoto e, ovviamente, Tommaso d'Aquino.

In teologia il secolo XIII fa registrare tre importanti novità:

1. Anzitutto l'ingresso di Aristotele in Occidente. Ignorato per più di un millennio, riscoperto dagli Arabi, (Alfarabi, Avicenna, Averroé), verso la fine del secolo XII, Aristotele fa la sua ricomparsa anche nel mondo latino cristiano (che fino allora conosceva soltanto parte dell'*Organon*). Lentamente tutte le sue opere principali vengono tradotte in latino e cominciano a circolare anche nelle Università. Sennonché i ripetuti divieti ecclesiastici all'uso di Aristotele nella Università di Parigi ostacolano la diffusione del suo pensiero. Così fino al 1250, anno in cui la facoltà parigina delle Arti rende obbligatorio non solo l'uso della Logica ma anche dei *Libri naturales* di Aristotele. Negli stessi anni, grazie ad Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, Aristotele fa il suo ingresso anche in teologia, dove la sua filosofia soppianta rapidamente e in larga misura la filosofia platonico-agostiniana allora di moda.

2. La costituzione, soprattutto grazie a S. Tommaso, della teologia come scienza autonoma, con una strutturazione logica rigorosa.

3. La elaborazione da parte di S. Tommaso di una nuova metafisica: la metafisica dell'essere. L'Angelico concepisce l'essere non come la realtà minima, la più comune di tutte le realtà (*esse commune*), come il più vago e generico di tutti i concetti, bensì come la realtà massima, come la più perfetta di tutte le perfezioni, come l'atto supremo, superiore alla stessa forma, come l'atto di tutti gli atti (*actualitas omnium actuum*) e quindi come il concetto più forte, più intenso e più profondo di qualsiasi altro concetto.

Con questa nuova concezione dell'essere S. Tommaso opera una sostanziale trasformazione della metafisica aristotelica della composizione (materia-forma, sostanza-accidenti, atto-potenza) in direzione della metafisica platonica della partecipazione. Egli pone una nuova fondazione degli enti nel loro principio primo, l'essere, elabora nuove prove dell'esistenza di Dio, dà un nuovo senso agli attributi divini e presenta una nuova definizione di Dio stesso, quale *esse ipsum subsistens*. Inoltre, modifica profondamente alcuni punti chiave dell'antropologia (specialmente per quanto attiene la sostanzialità e l'immortalità dell'anima) e, di conseguenza, alcuni punti fondamentali della cristologia (in particolare il principio costitutivo della persona del Verbo e la ragione dell'unicità della persona di Cristo) [1].

Gli scritti cristologici di San Tommaso

Lo studio di Cristo e dei suoi misteri accompagna tutta l'attività letteraria di S. Tommaso: dal giovanile *Commento alle Sentenze* (1252-1256) fino alle sue opere più mature: la *Summa Theologiae* e il *Compendium Theologiae* (entrambi interrotti nel 1273). Di Gesù Cristo egli tratta sia negli scritti esegetici sia nelle opere sistematiche, e lo fa a più livelli: a livello di alta speculazione scientifica nelle opere sistematiche (il *Commento alle Sentenze*

1 Cfr. B. Mondin, *Il sistema filosofico di S. Tommaso*, Milano 1992^2.

e le due *Summe*) e a livelli di semplice esposizione e divulgazione per i laici e per il popolo (nel *Compendium Theologiae* e nel *Commento al Simbolo*).

Per farci un'idea di come S. Tommaso organizza la trattazione passiamo rapidamente in rassegna i suoi scritti cristologici principali.

1. *Commento alle Sentenze*. Nel suo commento ai *Libri IV Sententiarum*, S. Tommaso si attiene rigorosamente all'ordine di Pietro Lombardo, il quale come sappiamo, aveva collocato la cristologia nel Terzo Libro. Il Primo Libro era stato riservato a Dio e alla Trinità e il Secondo alla Creazione e alla Grazia. Noi conosciamo la ragione di questa disposizione: la ragione è la dialettica dell'*exitus* e del *reditus*. Dopo avere trattato nei primi due Libri degli attori e dell'*exitus creaturarum a principio* ora si volge l'attenzione a Gesù Cristo, che è l'attore principale della *regyratio* e del *reditus* dell'uomo al suo fine ultimo, Dio.

La trattazione dell'Angelico segue fedelmente l'ordine delle distinzioni del Lombardo. il Libro Terzo è diviso in due grandi sezioni: la prima abbraccia 22 distinzioni, che hanno per oggetto il Dio-incarnato che è la causa efficiente del ritorno (*de reducente effective scilicet de Deo incarnato*). La seconda sezione comprende 28 distinzioni, nelle quali si tratta della causa formale del ritorno, ossia delle virtù e dei doni (*de reducentibus formaliter, ut sunt virtutes et dona*).

Le prime 22 distinzioni, che sono quelle cristologiche, sono divise a loro volta in due gruppi: il primo gruppo (1-5) riguarda l'incarnazione in se stessa; il secondo gruppo studia ciò che appartiene al Verbo incarnato in ragione dell'unione (6-12) e in ragione delle due nature (13-22), in particolare in ragione della natura umana che, con l'incarnazione, il Verbo di Dio esalta: ciò che fa per essa, ciò che soffre in essa, e ciò che ne deriva per Lui e per noi.

2. *Summa Contra Gentiles*. Quest'opera è divisa in quattro libri. Il primo studia Dio, il secondo della creazione, il terzo la

provvidenza e il dono della grazia, il quarto, la Trinità, l'Incarnazione, Sacramenti e la vita eterna. Grosso modo, la distribuzione della materia coincide con quella del Commento alle Sentenze e si potrebbe pensare che anche nella *Summa Contra Gentiles* S. Tommaso applichi la dialettica dell'*exitus* e del *reditus*. Di fatto non è così, il criterio della distribuzione della materia è un altro. Com'è noto quest'opera ha carattere apologetico: vi si vuol difendere la verità del cristianesimo (il sottotitolo della *Contra Gentiles* è: *De veritate catholicae fidei contra errores infidelium*). Nei primi capitoli del Primo Libro l'Angelico dice insistentemente che il compito del teologo è duplice: esporre la verità e difenderla dai suoi nemici: «Rientra nel medesimo ufficio lo sviluppare una sentenza e il confutare quella contraria, come fa la medicina che infonde la salute ed elimina la malattia. Per conseguenza, come è dovere del sapiente studiare principalmente la verità intorno al Primo Principio (delle cose) e discutere delle altre, così è ancora suo dovere combattere le falsità che le vengono opposte» (c. 1). Pertanto, «ci proponiamo di chiarire, secondo la nostra debolezza, quella verità che professa la fede cattolica, eliminando gli errori opposti» (c. 2).

Però, osserva immediatamente l'Angelico, nella religione cristiana ci sono due generi di verità rivelate: alcune sono accessibili alla ragione e altre no: «Nelle cose che confessiamo intorno a Dio, vi è un doppio ordine di verità. Ve ne sono alcune che superano ogni capacità della ragione umana, come la Trinità insieme con l'Unità di Dio; altre poi possiamo afferrarle con la ragione naturale, come l'esistenza di Dio, con la sua unità e simili verità, che anche i Filosofi dimostrarono col solo lume della ragione naturale» (c. 3). Mentre per le verità accessibili alla ragione si possono addurre argomenti solidi (*rationes necessariae*), per le verità che la sorpassano assolutamente, si possono addurre soltanto argomenti di convenienza. «Bisogna perciò procedere alla spiegazione delle verità naturali con ragionamenti dimostrativi (*rationes demonstrativas*), dai quali possa esser convinto l'avversario. Invece poiché non possediamo questo genere di argomenti (*rationes*) per le verità soprannaturali, non dobbiamo avere l'in-

tenzione di convincere l'avversario con la forma della ragione, ma di sciogliere gli argomenti che porta contro la fede; poiché giammai la ragione naturale può contraddire la fede» (c. 9).

Da queste premesse S. Tommaso ricava la distribuzione della materia nella *Contra Gentiles*. I primi tre libri sono riservati alle verità accessibili alla ragione (Dio, creazione e provvidenza); il quarto è dedicato allo studio delle verità soprannaturali: Trinità, Incarnazione, Sacramenti e Vita eterna. «Primo [...] *de his quae Deo secundum seipsum conveniunt*; secundo *vero, de processu creaturarum ab ipso*; tertio *autem, de ordine creaturarum in ipsum sicut in finem*» (c. 9).

Nel IV libro si segue lo stesso ordine dei primi tre, esponendo le verità che sugli stessi punti sono state comunicate dalla divina rivelazione e che tuttavia restano assolutamente incomprensibili alla ragione. Di qui la tripartizione del IV Libro: «[...] *ut* primo *ea tractentur quae de ipso Deo supra rationem credenda proponuntur, sicut est confessio Trinitatis*; secundo *autem, de his quae supra rationem a Deo sunt facta, sicut opus Incarnationis, et quae consequuntur ad ipsam*; tertio *vero, ea quae supra rationem in ultimo hominum fine expectantur, sicut resurrectio et glorificatio corporum, perpetua beatitudo animarum, et quae his connectuntur*» (IV, c. 1).

L'unico mistero cristologico di cui S. Tommaso si occupa nella *Contra Gentiles* è quello dell'Incarnazione, al quale dedica i cc. 27-55, nei quali tratta dei seguenti temi:

c. 27: la verità dell'Incarnazione secondo la S. Scrittura;

cc. 28-38: gli errori (eresie) sull'Incarnazione;

c. 39: la fede cattolica di cui l'Incarnazione è oggetto;

cc. 41-48: rapporti del Verbo con la natura umana, con lo Spirito Santo e con la Vergine Maria;

c. 49: risposta alle obiezioni e difficoltà presentate nei precedenti capitoli;

cc. 50-55: convenienza dell'Incarnazione.

La novità più importante della *Contra Gentiles* rispetto al *Commento alle Sentenze* è l'ampio spazio che vi viene riservato all'esame e alla critica delle eresie cristologiche. Nella rassegna di

S. Tommaso figurano le eresie di Fotino, Valentino, Apollinare, Teodoro di Mopsuestia, Nestorio, Eutiche, dei Manichei, nonché gli errori di Origene intorno all'anima di Cristo e di Macario di Antiochia sull'unico volontà di Cristo.

3. *Summa Theologiae*. Come tutti sanno, quest'opera di articola in tre parti, di cui però la seconda è suddivisa nuovamente in due. Di qui la seguente denominazione: *Prima Pars, Prima Secundae, Secunda Secundae, Tertia Pars*.

Nella *Summa Theologiae* l'Angelico ritorna allo schema dell'*exitus* e del *reditus*. Le prime due parti riguardano l'*exitus*: nella *Prima Pars* si studia Dio (unità e Trinità) e la creazione; nella *Secunda* l'uomo. Nella *Tertia Pars* S. Tommaso doveva esporre tutta la lunga trama del *reditus* a partire da Gesù Cristo che ne è il protagonista e l'artefice principale... fino ai Novissimi. Ma, come sappiamo, il Santo Dottore interruppe la *Tertia* appena dopo aver concluso la cristologia.

Questa trattato cristologico è il più completo e il più personale di tutti quelli scritti dall'Angelico. Il mistero di Cristo vi è trattato esaustivamente in tutti i suoi aspetti e momenti, dando anche ampio spazio alla vita di Gesù. È una trattazione vistosa nelle sue dimensioni (59 questioni), splendida nella sua lucidità, precisa nel suo rigore, ammirevole nella sua profondità, incomparabile nella penetrazione dei due massimi misteri cristologici, l'incarnazione e la passione.

Il trattato si articola in cinque sezioni:

I. *De ipso incarnationis mysterio* (qq. 1-26);
II. *De ingressu Jesu Christi in mundum* (nascita di Gesù) (qq. 27-39);
III. *De progressu eius vitae in hoc mundo* (vita pubblica) (qq. 40-45);
IV. *De exitu eius ab hoc mundo* (passione e morte) (qq. 46-52);
V. *De exaltatione eius post hanc vitam* (risurrezione ed ascensione) (qq. 53-59).

4. *Compendium Theologiae*. È una delle ultime opere di S. Tommaso. In quest'opera egli si propone di esporre «in un breve compendio la dottrina necessaria alla salvezza per coloro che sono troppo occupati nel lavoro (i laici)» (c. 1). Ora la salvezza richiede tre cose: la conoscenza della verità, l'orientamento della volontà verso il fine necessario, e l'osservanza della giustizia (legge). «Per questa ragione S. Paolo, nella lettera ai Corinti (I Cor. 13, 13), insegna che tutta la perfezione della vita presente consiste, come in compendiosi capitoli della nostra salvezza, nella fede, nella speranza e nella carità» (c. 1). Così l'opera prevede tre trattati: il primo sulla fede, il secondo sulla speranza e il terzo sulla carità, e intende assumere come guida il Credo per la fede, il Padre Nostro per la speranza e i Comandamenti per la carità. Di fatto, nel *Compendium*, l'unico trattato completo è quello sulla fede. Il trattato sulla speranza è rimasto bruscamente interrotto al c. 10, come si legge nel manoscritto che si trova nella Biblioteca dell'Archi-ginnasio di Bologna: «Fra' Tommaso d'Aquino scrisse fino a questo punto, ma purtroppo la morte lo costrinse a lasciarlo incompleto».

Anche nel *Compendium* S. Tommaso segue sostanzialmente lo schema dell'*exitus* e del *reditus*. Nel trattato sulla fede egli presenta tutto l'*exitus*: Dio, la Trinità, la Creazione, la Provvidenza (cc. 3-184), nonché l'inizio del *reditus*, illustrando la figura di Cristo, che del *reditus* è il principale attore (cc. 185-246). Ampio spazio viene riservato alla cristologia, a cui sono dedicati 61 capitoli. La ragione di questa ampiezza va ricercata nel rapporto del mistero di Cristo con la felicità eterna. Questa, scrive l'Angelico, «consiste nella conoscenza di due realtà: la Divinità della Trinità e l'Umanità di Cristo. [...] Tutta la conoscenza della fede si concentra dunque su queste due verità: la Divinità della Trinità e l'Umanità di Cristo; né ciò deve meravigliare, perché l'Umanità di Gesù è la Via per la quale si giunge alla Divinità» (c. 2).

Esaurita la trattazione del mistero della Trinità e delle sue opere *ad extra*, S. Tommaso ci offre una nuova sintesi della sua cristologia: una sintesi sobria, essenziale, sostanziosa, chiara come si addice ad un testo destinato ai "laici". Vi si toccano tutti i

punti fondamentali del mistero di Cristo, evitando però l'ingombrante vespaio delle obiezioni e delle risposte che appesantisce le grandi opere sistematiche dell'Angelico. Per questo motivo egli abbandona la tecnica complicata della *questio* e dell'*articulus* e la sostituisce con quella più semplice del *capitulum*. Anche l'apparato della documentazione biblica e patristica è ridotta al minimo.

La materia viene così suddivisa:

cc. 185-201: prologo sul peccato originale e la necessità della riparazione;

cc. 202-208: gli errori cristologici (eresie);

cc. 209-212: la dottrina della fede sull'incarnazione;

cc. 213-216: la grazia di Cristo;

cc. 217-226: la concezione e la nascita di Cristo;

cc. 227-235: passione, morte e sepoltura di Cristo;

cc. 236-246: la risurrezione e la gloria di Cristo.

5. *Commento al Simbolo*. È una sintesi ancora più concentrata della sintesi cristologica del *Compendium*. Anche in questa brevissima esposizione del mistero cristologico fatta per il popolo, l'Angelico assume come guida l'insegnamento del magistero raccolto nel Simbolo apostolico. La trattazione del mistero di Cristo abbraccia sei articoli (artt. 2-6). Pur nella sua brevità, in questo testo l'Angelico ci dà un eccellente enchiridio di cristologia, in cui espone e respinge le principali eresie cristologiche (come aveva già fatto nella *Summa Contra Gentiles* e nel *Compendium Theologiae*) e spiega chiaramente tutti i grandi misteri di Cristo: incarnazione, passione, discesa agli inferi, risurrezione, ascensione e glorificazione finale, evidenziando di volta in volta gli aspetti pedagogici di ogni singolo mistero.

6. *Quaestio disputata de unione Verbi Incarnati*. È una breve trattazione del mistero dell'unione del Verbo incarnato con la natura umana. Mentre nella *Summa Theologiae* la stessa *quaestio* (III, q. 2) è suddivisa in dodici articoli, qui viene ridotta a cinque, nei quali si spiega che:

1) l'unione non è avvenuta nella natura ma nella persona;
2) in Cristo c'è una sola persona;
3) l'unità tra le due nature non è accidentale ma sostanziale;
4) in Cristo c'è un solo essere (*esse*);
5) in Cristo l'operare (*operatio*) è duplice: umano e divino.

7. *Quaestiones disputatae de veritate*. In questa vastissima e ricchissima opera, che si compone di 29 *Quaestiones*, S. Tommaso inserisce anche due questioni che riguardano la cristologia: la *Quaestio* XX (*De scientia animae Christi*) e la *Quaestio* XXIX (*De gratia Christi*). L'inclusione di queste questioni, in un'opera che ha per oggetto la verità, non può sorprendere chi ricorda che S. Tommaso ripone la felicità nella contemplazione della Verità e che presenta Gesù Cristo come *via* alla Verità.

La *Quaestio* sulla scienza dell'anima di Cristo si compone di sei articoli:

1) Cristo possiede una duplice scienza, increata e creata;
2) l'anima di Cristo, per conoscere il Verbo, aveva bisogno di un abito speciale;
3) l'anima di Cristo conosce le cose oltre che nel Verbo anche in se stesse;
4) nel Verbo l'anima di Cristo conosce tutte le cose;
5) ma non conosce tutte le cose che Dio può fare;
6) seppe tutte le cose a cui la conoscenza naturale dell'anima si può estendere non solo durante la vita, ma anche dopo la morte.

La *Quaestio* sulla grazia di Cristo è suddivisa in otto articoli:

1) oltre la grazia d'unione, Cristo possiede anche la grazia abituale;
2) la grazia abituale di Cristo non è causa ma effetto dell'unione;
3) la grazia abituale di Cristo, che è finita secondo l'essenza, si può dire infinita rispetto alla sua abbondanza (pienezza) e perfezione;
4) Cristo è capo della Chiesa anche come uomo in forza della *gratia capitis*;

5) Cristo è il principio di ogni grazia secondo l'umanità, come Dio è il principio di ogni essere;

6) Cristo poteva meritare;

7) oltre che per sé poteva meritare anche per gli altri;

8) poté meritare sin dal primo istante del suo concepimento.

8. *I Commenti alla Sacra Scrittura*. Per completare il quadro degli scritti di S. Tommaso che interessano la cristologia, occorre menzionare le seguenti opere esegetiche: *Catena aurea in quattuor Evangelia*; *Super Evangelium S. Johannis Lectura*; *Lectura in Epistulas Pauli*; *Expositio in Isaiam*. Per S. Tommaso la Sacra Scrittura non è stata soltanto la fonte principale del suo lavoro teologico, ma anche uno dei terreni preferiti in cui ha fatto valere le sue straordinarie doti di esegeta. Ma S. Tommaso è un *esegeta speculativo*, che si spinge oltre la lettera dei testi, per coglierne il senso teologico profondo. Questa preoccupazione è sempre viva, ma è preminente nel commento al Vangelo di Giovanni, il cui obiettivo, secondo l'Angelico, era provare la divinità di Cristo: «*Evangelista Johannes intendit principaliter ostendere divinitatem Verbi Incarnati et ideo dividitur istud evangelium in partes duas. Primo enim insinuat divinitatem Christi, secundo manifestat eam per ea quae Christus in carne fecit*» (I, 1, 1, n. 23). La manifestazione della divinità è avvenuta attraverso ciò che Cristo operò nella sua vita, nella sua passione e mediante la sua risurrezione.

Mentre l'esegesi letterale punta direttamente al significato immediato del testo, l'esegesi teologica è attenta anzitutto ai procedimenti della determinazione del significato, procedimenti che vogliono essere assolutamente rigorosi. Scopo infatti dell'esegesi teologica è fornire una spiegazione oggettiva del testo biblico analizzato nella sua formulazione o espressione linguistica, nell'ordine interno dei suoi concetti e nello sviluppo delle sue componenti, ricorrendo a tutte le risorse della logica aristotelica. S. Tommaso pratica l'esegesi teologica vivisezionando il testo come se fosse un trattato di filosofia, supponendo in esso delle articolazioni logiche e concettuali, che noi moderni non ci sentiamo di condividere. Rientra in questo bisogno di analizzare i testi bi-

blici secondo una schematizzazione logica lo sforzo di trovare un ordine all'interno dei racconti del Nuovo Testamento. In tal modo S. Tommaso si pone quesiti del seguente tenore: *Utrum annuntiatio fuerit convenienti ordine perfecta* (III, 30, 4); *Utrum convenienter genealogia Christi ab evangelista textatur* (III, 31, 3); *Utrum fuerit conveniens ordo et modus tentatiotionis* (III, 41, 4). A noi moderni tutto questo sa di razionalismo eccessivo. E questo è il limite più vistoso dell'esegesi teologica di S. Tommaso.

Diversamente da quella di S. Agostino, l'esegesi biblica di S. Tommaso è estremamente precisa, analitica, rigorosa, ed arriva a vivisezionare il testo in maniera apparentemente impietosa, come se si trattasse di un'opera *more geometrico demonstrata* e, tuttavia, allo stesso tempo è un'esegesi contemplativa che sente e fa sentire il fascino della Parola di Dio. Oltre il senso teologico, anche il senso morale e anagogico sono continuamente sottolineati così da fornire preziosi indirizzi alla vita spirituale del credente. Commentando Gv 16, 6, dove Gesù dice di essere la via, la verità e la vita, S. Tommaso scrive: «*Si ergo quaeras quo transeas, accipe Christum, quia ipse est via*. [...] *Si vero quaeras quo vadis, adhaere Christo quia ipse est veritas, ad quam desideramus pervenire.* [...] *Si quaeris quo permaneas, adhaere Christo quia ipse est vita.* [...] *Adhaere ergo Christo, si vis esse securus: non enim poteris deviare, quia ipse est via*»[2].

Le fonti della cristologia di S. Tommaso

La fonte primaria e principale della cristologia di S. Tommaso è, ovviamente, la S. Scrittura. Infatti «argomentare per autorità è particolarmente proprio di questa disciplina [la teologia] per il fatto che essa deriva i suoi princìpi dalla Rivelazione» (*S. Theol.* I, 1, 8 ad 2). Della S. Scrittura, specialmente del Nuovo Testamento, il Dottore Angelico aveva una conoscenza davve-

2 *In Johannis Evangelium* n. 1870.

ro straordinaria, quasi unica, come risulta dai suoi commenti ai Vangeli (la *Catena Aurea* e il commento al Vangelo di S. Giovanni) e alle Lettere di S. Paolo.

Altre fonti di capitale importanza sono i Padri e i Concili, che l'Angelico considera indispensabili per il lavoro del teologo. Infatti, «coloro i quali, con cauta sollecitudine cercano la verità, debbono fare attenzione alle determinazioni dell'autorità della Chiesa universale [...], la quale autorità risiede principalmente nel Sommo Pontefice» che decide «le questioni più grandi e difficili» (*S. Theol.* II/II, 11, 2 ad 3). Ma, nota S. Tommaso, «mentre delle autorità della Scrittura canonica la teologia si serve come di argomenti propri e rigorosi, per contro, delle sentenze dei Dottori della Chiesa essa si serve quasi come di argomenti propri, ma di un valore solo probabile, poiché la nostra fede poggia sulla rivelazione fatta agli Apostoli e ai Profeti, i quali hanno scritto i libri canonici, non già su qualche altra rivelazione, dato che esista, fatta a qualche dottore privato» (*S. Theol.* I, 1, 8 ad 2).

Anche riguardo a queste due fonti – Padri e Concili – S. Tommaso acquistò una competenza davvero straordinaria per i suoi tempi. «Il Dottore Angelico non ha autori che lo precedano né continuatori in questa arte dell'utilizzazione delle fonti patristiche e Conciliari per la teologia»[3]. Già commentando le *Sentenze*, S. Tommaso si era preoccupato anche delle più piccole affermazioni della Scrittura, dei Padri e dei Concili. Ma purtroppo all'epoca della sua prima docenza parigina (1252-1259), il giovane professore aveva come strumenti di lavoro solo pochi testi patristici, testi passati per molte mani prima di giungere a Pietro Lombardo e ai suoi commentatori. Ma nel 1259 Tommaso tornò in Italia e qui ebbe la fortuna di trovare molte collezioni Conciliari e patristiche, da poco venute dall'Oriente. S. Tommaso non si accontentò di studiare attentamente questo prezioso materiale, ma, come ci informa lui stesso, affidò l'incarico a qualche suo

[3] C. SCANZILLO, "Influssi di S. Cirillo d'Alessandria nella cristologia di S. Tommaso", in *Atti del Congresso Internazionale. Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario*, Napoli 1976, p. 191.

confratello di realizzare altre traduzioni latine dei Padri greci: «*Quasdam expositiones doctorum graecorum in latinum feci transferri*»[4]. S. Tommaso era diventato un autentico patrologo. «Egli mostra di aver raggiunto un grado insuperato nella conoscenza della storia delle eresie, e nell'arte di utilizzare in teologia una tale documentazione Conciliare e storica. Ciò risulta dall'esattezza e dalla penetrazione della sua presentazione del monofisismo, unica, possiamo dire, in tutta la Scolastica»[5].

Nella cristologia di S. Tommaso, come ha mostrato I. Backes, esercita un ruolo decisivo la conoscenza dei Concili, in particolare del Concilio di Efeso, del Concilio di Calcedonia e del V Concilio Costantinopolitano. Nella *Catena Aurea*, il Dottore Angelico ci offre varie citazioni dei Padri che parteciparono al Concilio di Efeso. Egli è il primo a citare esplicitamente il Concilio di Calcedonia e il V Concilio Costantinopolitano. Il Concilio di Calcedonia viene citato del *De potentia* (q. 10, a. 4 ad 13). Il V Concilio Costantinopolitano, nella *Summa Theologiae*, viene citato cinque volte. Il quinto canone di detto Concilio viene utilizzato anche nella questione *De unione Verbi Incarnati*[6].

Tra i Padri, la fonte principale della cristologia di S. Tommaso è indubbiamente sant'Agostino, già presente in modo massiccio nei *Libri Sententiarum* di Pietro Lombardo. Del Dottore di Ippona, S. Tommaso conosceva quasi tutte le opere e le cita continuamente con ammirazione e devozione a supporto e in difesa delle posizioni della dottrina cattolica. Un'altra fonte patristica importante che l'Angelico conosce molto bene e apprezza assai è Giovanni Damasceno, di cui cita frequentemente il terzo libro del *De fide orthodoxa*, che è un esemplare trattato di cristologia. Ma, come nota G. Lafont, il Dottore Angelico non si lascia

4 Lettera di dedica ad Hannibaldum Presbyterum Cardinalem, *Catena Aurea*, *Expositio in Marcum*, Torino 1953, p. 429.

5 G. LAFONT, *Op. cit.*, p. 325.

6 Cfr. I. BACKES, *Die Christologie des hl. Thomas v. Aquin und griechischen Kirchenväter*, Padreborn 1931, pp. 28-32.

imporre gli schemi delle fonti che utilizza. «Non solo la costruzione della *Somma* non riflette quella del *De fide orthodoxa*, ma le numerose citazioni di questo trattato, che si possono rilevare nelle prime sei questioni della *Terza Parte*, non ne manifestano alcuna utilizzazione sistematica»[7] .

Come ha mostrato C. Scanzillo, un'altra fonte patristica che S. Tommaso fu il primo ad utilizzare nella sua cristologia è Cirillo di Alessandria. Ai suoi anatematismi, l'Angelico attinge di preferenza quando deve criticare l'eresia di Nestorio[8].

Anche per la cristologia, come per tutta la teologia di S. Tommaso, fonte patristica di capitale importanza è Dionigi l'Areopagita, uno dei suoi autori preferiti del quale conosce tutte le opere e del *De divinis nominibus* scrisse anche un eccellente commento.

Altri Padri della Chiesa che figurano nel vasto repertorio letterario di S. Tommaso, e che egli utilizza anche in cristologia, sono Origene, Ambrogio, Ilario, Leone Magno, Gregorio Nisseno e Gregorio Magno.

Tra gli scolastici, la fonte più importante per S. Tommaso, come per i suoi contemporanei, è Pietro Lombardo. Come sappiamo, dopo l'approvazione esplicita che ne aveva dato il IV Concilio Lateranense (1215) «*Nos credimus et confitemur cum Petro* [*Lombardo*]», i suoi *Libri Sententiarum* erano diventati il testo ufficiale per l'insegnamento della teologia in tutte le Università dell'Europa cristiana. Ma oltre le *Sentenze*, Tommaso conosce e attinge direttamente anche dalle opere di molti altri *magistri*: Anselmo d'Aosta, Bernardo, Ugo e Riccardo di S. Vittore, Abelardo, Alessandro di Hales, nonché ovviamente il suo grande maestro Alberto Magno e il suo collega di insegnamento S. Bonaventura, del quale cita spesso il *Commento alle Sentenze.*

Tra le fonti della cristologia tomistica, oltre le fonti religiose occorre includere anche quelle filosofiche. S. Tommaso stesso

7 G. LAFONT, *Op. cit.*, p. 326.

8 Cfr. C. SCANZILLO, *art. cit.*, pp. 187-220.

annovera tra le autorità secondarie della teologia i filosofi e ritiene legittimo il ricorso all'argomentazione filosofica. «La sacra dottrina [teologia] – dichiara l'Angelico – usa anche del ragionamento, non già per dimostrare i dogmi, ché altrimenti si perderebbe il merito della fede, ma per chiarire alcuni punti del suo insegnamento. Siccome infatti la grazia non distrugge la natura, ma anzi la perfeziona, la ragione deve servire alla fede, nel modo stesso che l'inclinazione naturale della volontà asseconda la carità. Ond'è che S. Paolo dice: "Facendo schiava ogni intelligenza all'obbedienza di Cristo [II Cor 10, 5]". È così che la sacra dottrina utilizza anche l'autorità dei filosofi dove essi con la ragione naturale valsero a conoscere la verità» (*S. Th.* I, 1, 8 ad 2).

L'autorità massima (e quindi la fonte principale) in campo filosofico per S. Tommaso è Aristotele. Lui è il *philosophus* e da lui attinge, oltre che il metodo della rigorosa argomentazione, anche molte dottrine basilari della metafisica e dell'antropologia, dottrine che permisero all'Angelico di elaborare nuove e più adeguate formulazioni di alcuni punti importanti del mistero di Cristo (altissimo e arditissimo mistero antropologico e metafisico).

Il metodo della cristologia

Tra i pensatori medioevali, S. Tommaso è il primo ad avere idee chiare in fatto di metodo teologico. In effetti egli è il primo a porre una netta e precisa linea di demarcazione tra filosofia e teologia e lo fa in base alla diversità dei metodi praticati dalle due discipline. La filosofia si avvale del metodo risolutivo (*resolutio*), il quale procede dagli effetti verso le loro cause e risolve gli effetti nelle cause (princìpi). È un metodo dal basso verso l'alto, dal particolare all'universale. La teologia pratica il metodo compositivo (*compositio*): muove dalle cause (princìpi) e discende verso gli effetti; è un metodo dall'alto verso il basso [9].

9 Cfr. *In Boethii de Trinitate* VI, 1 ad 3.

Il metodo della filosofia è quello della dimostrazione ossia della rigorosa argomentazione. Il suo criterio di verità è l'evidenza, e la ragione accoglie necessariamente soltanto ciò che le risulta evidente. Il metodo della teologia è quello della chiarificazione che mira a garantire anzitutto e soprattutto la loro certezza (*certitudo*) e lo fa ricorrendo alle *auctoritates*, prima di tutto all'*auctoritas* del teste principale (Dio e la sua parola, la Scrittura) e poi dei testi secondari (Padri e Concili).

Riguardo a Dio, l'uomo può avere tre specie di conoscenza: «Per la *prima*, l'uomo sale dalle creature a Dio col solo lume naturale della ragione; per la *seconda*, la verità divina che trascende l'intelletto umano scende a noi per modo di *rivelazione*, però senza l'aiuto di dimostrazioni, ma soltanto venendo presentata con parole alla nostra fede; per la *terza*, la mente umana è sollevata a vedere perfettamente le cose rivelate» [10]. Nella vita presente la terza conoscenza (intuizione di Dio) è impossibile; mentre la prima è assai fragile ed incerta. Per questo motivo l'uomo si deve affidare soprattutto alla seconda, che «è in qualche modo la pregustazione di quella conoscenza che ci farà beati nella vita futura» [11]. Essendo troppo debole la conoscenza di Dio, alla quale l'uomo poteva arrivare mediante la via della ragione, Dio stesso «per sovrabbondanza della sua bontà e allo scopo di rendere più stabile la conoscenza dell'uomo, rivelò ad esso alcune verità intorno a se stesso, che superano l'intelligenza umana. [...] Prima di tutto sono rivelate all'uomo tali verità in maniera da non essere comprese, ma soltanto credute, come per sentito dire, poiché l'intelletto umano non può assolutamente innalzarsi a vedere quello che supera tutte le forze dei sensi, essendo in questa vita legato alle cose sensibili; ma quando sarà sciolto dal legame di esse, allora sarà elevato alla conoscenza *intuitiva* delle verità rivelate da Dio» [12].

10 *S. C. Gent.* IV, 1.
11 *Compendium Theologiae* c. 2.
12 *S. C. Gent.* IV, 1.

Nel capitolo introduttivo del Quarto libro della *Summa Contra Gentiles*, S. Tommaso riassume limpidamente i momenti essenziali del metodo teologico (che è anche il metodo della cristologia). Ecco le parole testuali dell'Angelico:

> «[...] appena ascoltato nelle parole della Scrittura la verità, come piccola goccia discendente su noi, né potendo alcuno nello stato della vita presente intuire la *grandezza dei tuoni*, dovremo tenere il seguente metodo: prendere cioè come fondamenti quelle testimonianze che si trovano nelle Scritture e per tal modo studiare di afferrare in qualche maniera quello che ci viene detto velatamente per difenderlo dallo scempio degli infedeli; purché tuttavia non si abbia la presunzione di conoscere a perfezione tutto. Tali verità, infatti, devono provarsi con l'autorità della S. Scrittura, non con la ragione naturale; però bisognerà mostrare che non sono contrarie al lume naturale della ragione, per salvarle dalle aggressioni degli increduli. [...] E poiché la ragione naturale sale dalla conoscenza delle creature a quella di Dio, mentre quella della fede scende da Dio a noi mediante la rivelazione, ed essendo uguali la via del salire e quella dello scendere, bisognerà nelle verità rivelate procedere con lo stesso metodo adoperato nell'investigare le verità naturali intorno a Dio, come abbiamo fatto nei precedenti libri. Perciò tratteremo prima delle verità soprannaturali riguardanti Dio stesso, come la Trinità; poi, delle opere soprannaturali fatte da Dio stesso, come l'Incarnazione e i suoi effetti; infine, degli avvenimenti soprannaturali che aspettiamo alla fine del mondo, come la generale risurrezione, la glorificazione dei corpi, la beatitudine eterna delle anime, con tutte le loro conseguenze» [13].

In ossequio al suo metodo teologico, che prevede come fonti principali la Scrittura, i Padri e i Concili, e come fonte secondaria la speculazione filosofica, S. Tommaso costruisce puntualmente le sue argomentazioni, esibendo anzitutto le testimonianze della Scrittura, del Magistero e dei Padri su un determinato mistero (incarnazione, divinità di Cristo, risurrezione, ecc.) e poi, alla fine, cerca di corroborare l'insegnamento della fede, con "similitudini", "verosimiglianze", "convenienze", "analogie", at-

13 *Ibidem.*

tinte dal mondo della ragione. La documentazione che egli accumula varia secondo il carattere dell'opera (positivo, esegetico, teologico, catechetico, ecc.), ma la struttura rimane sempre la stessa: prima la Scrittura, poi il Magistero (i Concili), quindi i Padri e infine la conferma razionale. E se deve omettere qualche cosa (come nel *Commento al Simbolo*) lascia fuori i Concili e i Padri, ma non ciò che è indispensabile per fare teologia: la S. Scrittura e la "spiegazione" razionale.

Quanto al valore della "spiegazione" razionale, S. Tommaso è molto esplicito e categorico: essa non può avere la pretesa di una prova vera e propria, ossia di argomentazione apodittica, perché, nonostante tutte le elucubrazioni della ragione, la fede resta sempre fede, ossia fondata in ultima istanza sull'autorità di Dio. S. Tommaso diffida di coloro che pretendono di trasformare la verità di fede in verità di ragione: in questo modo essi corrono non soltanto il rischio di perdere il merito nella fede, ma anche quello di esporre la stessa fede alla derisione dei non credenti, «facendo supporre che noi si credano le cose di fede con degli argomenti che non provano» [14].

Tuttavia S. Tommaso difende l'apporto della ragione. Questa può (e nel caso del teologo deve) prestare alla fede un duplice servizio: anzitutto un *servizio positivo* «chiarendo con esempi ed illustrazioni la verità di fede»; e poi, un *servizio negativo*, difendendo la fede dagli errori che possono inquinarla e «respingendo le obiezioni che si possono sollevare contro di essa» [15]. Nel suo lavoro cristologico, S. Tommaso fa sempre l'una e l'altra cosa. Per esempio, riguardo al mistero ineffabile dell'Incarnazione, per chiarirlo propone tutta una serie di similitudini dell'unione tra la natura umana e la natura divina: l'unione tra anima e corpo, tra materia e forma, tra sostanza e accidenti, tra il verbo interiore e il verbo esteriore, tra la persona e il vestito, ecc. Poi, per difenderlo, passa in rassegna e critica tutte le eresie

14 *S. Theol.* I, 46, 2.
15 *In Boeth. De Trinitate*, Lect. I, 8.

cristologiche che, soprattutto nei primi secoli, avevano infestato la Chiesa.

Anche se lo sforzo della chiarificazione dei misteri della fede in S. Tommaso, come già in Agostino e in Anselmo, è notevole, esso è sempre compiuto dentro l'àmbito dell'*analogia fidei* e nel pieno rispetto del primato assoluto della fede. «Il metodo tomasiano della ricerca "razionale" non è costrizione in uno schema precedente e sopravanzante il mistero, ma sforzo – sia pure teso fino a qualche limite che è più di forma spesso – di evidenziare le connessioni interiori, necessarie sì, ma *ex suppositione*, appartenenti a un Fatto riconosciuto nella sua originale "incomprensibilità" e gratuità, e nel quale si confida di trovare l'intelligibilità intrinseca delle scelte libere di Dio. Su questo piano della razionalità divina si colloca in particolare la teologia del mistero della passione del Signore» [16].

Nel metodo teologico di S. Tommaso rientrano, oltre al procedimento raziocinativo della *compositio* anche il linguaggio e lo schema cosmologico (l'impianto generale) in cui egli cerca di far rientrare i misteri della fede. Per dare espressione ai misteri di Cristo, il Dottore Angelico attinge molto di più dei suoi predecessori e dei suoi stessi contemporanei al linguaggio aristotelico (delle quattro cause, delle distinzioni di atto e potenza, materia e forma, sostanza e accidenti, essenza ed atto d'essere, ecc.); mentre come impianto generale in cui situare la cristologia egli adotta lo schema neoplatonico dell'*exitus* e del *reditus*. Per questo motivo colloca la cristologia nella Terza Parte della *Summa*: là dove finisce l'*exitus* (che era stato presentato nelle prime due Parti) ed inizia il *reditus*. Come mediatore tra Dio e l'uomo e come colui che avvia l'uomo al ritorno in Patria, Gesù Cristo è colui che allo stesso tempo conclude l'*exitus* e attua il *reditus*.

La cristologia di S. Tommaso si muove tra due poli: il polo dell'enorme sublimità dei misteri di Cristo, a partire da quello

16 I. BIFFI, "I misteri di Cristo in S. Tommaso d'Aquino", in *Atti del Congresso Internazionale*, cit., IV, p. 146; ripreso in I. BIFFI, *I misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino*, Milano 1994, p. 390.

dell'Incarnazione, che «fra tutte le opere divine trascende in sommo grado la ragione naturale; poiché non si può immaginare nessuna opera divina più mirabile di questa: che il Figlio di Dio, vero Dio, si facesse vero uomo» [17]; e il polo della bellezza stupenda, della preziosità incantevole, del fascino avvincente di questi grandissimi misteri che rendono l'anima bramosa di conoscerli e di pregustarli già in questa vita.

Il mistico Tommaso ebbe la gioia non soltanto di apprezzare la sublimità del mistero di Cristo, ma anche di pregustarlo. Dopo aver messo per l'ultima volta a durissima prova la sua intelligenza aquilina per chiarire a se stesso e ai propri fratelli questo meraviglioso mistero nelle 59 questioni della *Tertia Pars* della *Summa*, egli cadde esausto; ma allo stesso tempo ebbe la gioia di quella soave visione del mistero di Cristo che gli mostrò quanto una conoscenza intuitiva della sua persona rendesse insignificante e vano ogni tentativo della ragione umana di comprenderlo e di spiegarlo.

17 *S. C. Gent.* IV, 27.

CRISTO NEL PROGETTO DELLA TRINITÀ

Come risulta dalla nostra rassegna degli scritti cristologici di S. Tommaso, in tutte le sue opere sistematiche egli colloca regolarmente la cristologia dopo i trattati sulla Trinità, la creazione e l'uomo (nella condizione originaria e dopo la caduta). Questa disposizione non è dovuta tanto alle esigenze dell'*exitus* e del *reditus* quanto all'ordine dell'economia della salvezza: Cristo, infatti, interviene nella storia della salvezza dopo la creazione del mondo e dopo la caduta dei progenitori, per riparare il loro peccato e per restituire loro la grazia di Dio e la felicità eterna. Questa è, per S. Tommaso, l'unica ragione che conta per capire perché il Figlio di Dio si è fatto uomo: «Era necessario che la natura umana, guastata nel modo predetto [dal peccato] venisse riparata dalla provvidenza divina. Non poteva infatti giungere alla perfetta beatitudine se non fosse stata rimossa tale infezione: essendo infatti la beatitudine un bene perfetto, essa non può tollerare alcun difetto, e soprattutto il difetto del peccato, che in qualche modo si oppone alla virtù, la quale è la via che conduce ad essa. D'altra parte, essendo l'uomo creato per la beatitudine, che è il suo fine ultimo, ne seguirebbe che l'opera di Dio in questa così nobile creatura sarebbe rimasta vana. Ora, il Salmista reputa ciò sconveniente quando dice: "Hai forse costituito invano i figli degli uomini?" (Sal 88, 48). Era dunque necessario che l'umana natura fosse restaurata»[1].

Nella presentazione della figura di Cristo e della sua opera, S. Tommaso segue, possiamo dire, l'ordine "biografico": perciò studia i misteri di Cristo nella loro successione "cronologica".

[1] *Comp. Theol.* c. 199.

Inizia quindi con lo studio dell'Incarnazione: l'entrata del Verbo di Dio in questo mondo nella "pienezza dei tempi". Il versetto fondamentale su cui ritorna a riflettere S. Tommaso, dopo una dozzina di secoli di studi cristologici, è il versetto giovanneo: «*Verbum caro factum est*». L'evento dell'Incarnazione è dato per certo, essendo uno dei cardini fondamentali della fede cristiana (insieme al mistero della Trinità). A questo punto, ciò che resta da fare al teologo sono due cose: cercare di intendere il *perché* e il *come* dell'incarnazione. Il perché riguarda le *cause*, il come riguarda le *modalità* dell'incarnazione. Anzitutto, perché il Verbo di Dio si è fatto uomo?

La possibilità dell'Incarnazione

Prima di addentrarsi nel complesso discorso delle "cause" dell'Incarnazione, S. Tommaso si preoccupa di respingere le obiezioni di coloro – i monotesti (ebrei e musulmani) e i razionalisti (Celso, Porfirio, ecc.) – che giudicano questo evento non solo impossibile, ma addirittura assurdo. L'argomento è trattato ampiamente nelle opere giovanili, mentre riceve una trattazione assai più contenuta in quelle della maturità[2].

Chi si oppone all'incarnazione si chiede: come può un essere infinito unirsi ad un essere finito, un essere perfettissimo unirsi ad un essere pieno di imperfezioni, un essere semplicissimo unirsi ad un essere composto, un essere immutabile ad un essere mutevole, un essere incorporeo ad un essere immateriale? Infatti, «tra realtà infinitamente distanti tra loro non c'è proporzione. Ma dove non c'è proporzione non c'è unione. Ma tra Dio e le creature la distanza è infinita. Perciò pare che sia impossibile un'unione tra Dio e la creatura»[3].

[2] Cfr. *In III Sent.* d. 1, 1, 1; *S. C. Gent.* IV, 40; *S. Theol.* III, 1, 1; *Comp. Theol.* cc. 200-201.

[3] *In III Sent.* d. 1, 1, 1 ob. 3; cfr. *S. Theol.* III, 1, 1 ob. 2.

A questa serie di obiezioni replica molto bene S. Tommaso nella *Summa Theologiae*: «Ogni differenza che distanzia le creature del Creatore è stata stabilita dalla sapienza di Dio e ordinata alla manifestazione della sua bontà: infatti Dio, non creato, non mutevole, non corporeo, produsse le creature mutevoli e materiali in funzione della sua bontà; ugualmente le pene furono introdotte dalla giustizia di Dio per la sua gloria. [...] Perciò Dio poteva assumere convenientemente una natura creata, mutevole, corporea e passibile; non così il male della colpa»[4]. A sostegno della non assurdità dell'incarnazione, S. Tommaso adduce anche un bel brano della lettera di Agostino a Volusiano: «La dottrina cristiana non insegna che Dio, calandosi nella carne umana, abbia abbandonato o perduto il governo dell'universo, oppure che l'abbia come ristretto in quel minuscolo corpo: questa è immaginazione di uomini capaci di pensare solo a livello della materia. Dio è grande non per la mole, ma per la sua potenza; perciò la sua grandezza, raccogliendosi nelle piccole cose, non ne soffre disagio»[5].

I motivi dell'Incarnazione

Ciò che per Dio era una possibilità, nel corso della storia della salvezza divenne una realtà. Ma per quali motivi Dio ha compiuto un passo così poco credibile e verosimile da apparire assurdo a tutti i non credenti?

Sull'esempio di Sant'Agostino e Sant'Anselmo, S. Tommaso adduce un'ampia serie di motivi di convenienza. È lo stesso S. Tommaso che dice che si tratta di *motivi di convenienza*, non di necessità. È vero che nel secondo articolo della prima questione della *Tertia Pars* della *Summa* egli si chiede se l'Incarnazione fosse necessaria; ma la sua risposta è che, assolutamente parlando, non lo era, «potendo Dio redimerci con la sua onnipotenza

4 *S. Theol.* III, 1 ad 3.
5 *Ivi*, ad 4.

in molte altre maniere»[6]. Quindi si può parlare solo di ragioni di convenienza (*convenientia*). Ma tra le ragioni di convenienza ce n'è una che ha la precedenza su tutte le atre (e in tutti gli scritti di S. Tommaso viene addotta per prima è la *riparazione del peccato*, della colpa e dell'offesa che l'uomo ha recato a Dio con la sua ribellione, una riparazione voluta dalla giustizia divina e che tuttavia soltanto Dio stesso poteva attuare. Secondo S. Tommaso, questa ragione deve essere posta per prima perché è la Sacra Scrittura a collocarla al primo posto.

Il Dottore Angelico non ignora la tesi di coloro che affermano che il Verbo si sarebbe incarnato anche se il primo uomo non avesse peccato, per coronare l'opera della creazione; ma non la ritiene plausibile. «Ci sono in proposito due opposte opinioni. Alcuni dicono che il Figlio di Dio si sarebbe incarnato anche se l'uomo non avesse peccato. Altri invece affermano il contrario. Quest'ultima opinione pare che sia da preferirsi. Le cose infatti che dipendono dalla sola volontà di Dio, al di sopra di tutto ciò che è dovuto alle creature, non possono esserci note se non attraverso la Scrittura, nella quale la volontà di Dio viene manifestata. Perciò, siccome nella Sacra Scrittura il motivo dell'incarnazione viene sempre desunto dal peccato del primo uomo (*incarnationis ratio ex peccato primi hominis*), è più opportuno dire (*convenientius dicitur*) che l'opera dell'incarnazione è stata disposta da Dio a rimedio del peccato, di modo che, non esistendo il peccato, non ci sarebbe stata l'incarnazione. La potenza di Dio però non è coartata dentro questi termini: Dio infatti avrebbe potuto incarnarsi anche se non ci fosse stato il peccato»[7].

Una seconda ragione dell'incarnazione, che S. Tommaso non manca mai di sottolineare, è la volontà di Dio di elevare l'uomo alla condizione divina: non soltanto quindi la riparazione del peccato, ma molto di più, la divinizzazione dell'uomo: «*Sic factus est homo ut hominem faceret Deum*»[8]. Così Dio completa

6 *S. Theol.* III, 1, 2.
7 *Ivi*, III, 1, 3.
8 *In Symb.* 3, 906.

il circolo (la *regyratio*) che era iniziato con l'*exitus creaturarum*. «In tal modo Dio porta a compimento l'ordine universale della creazione nel momento in cui l'uomo, che è stato creato per ultimo, fa ritorno al suo principio e viene riunito mediante l'opera dell'incarnazione col principio stesso delle cose»[9].

Un'altra ragione è la convenienza che il Verbo di Dio, il quale già parla a noi interiormente, si rendesse visibile anche esteriormente[10]. Ulteriori motivi di convenienza S. Tommaso li nota prendendo in considerazione le tre virtù teologali: «Quanto alla fede che acquista maggiore sicurezza dal credere alla parola immediata di Dio in persona. [...] Quanto alla speranza, la quale nell'incarnazione trova il suo stimolo più efficace. [...] Quanto alla carità, che nell'incarnazione trova il suo massimo incentivo»[11], constatando l'immenso amore che Dio ha per l'uomo.

Ma forse il motivo di convenienza più convincente è quello che fa leva sull'amore di Dio. Infatti, Dio, «facendosi uomo, volle chiaramente dimostrare l'immensità del suo amore verso gli uomini, affinché in base a ciò gli uomini si assoggettassero a Dio non per il timore della morte, che il primo uomo disprezzò, ma per amore di carità»[12]. "Solo l'amore è credibile" è il titolo di un celebre saggio di U. v. Balthasar. S. Tommaso vede nell'incarnazione il gesto supremo dell'amore di Dio, e per questo motivo la ritiene credibile. A chi obietta che il farsi simile a noi assumendo la nostra carne nuoce alla dignità di Dio e compromette il nostro rispetto nei suoi confronti, l'Angelico replica: «Dio, assumendo la carne, non ha sminuito la propria maestà e quindi ciò non deroga al rispetto che gli è dovuto. Anzi, questo cresce per la maggiore conoscenza che abbiamo di lui; poiché con il fatto stesso che ha voluto avvicinarsi a noi assumendo la carne, ci ha portato a conoscerlo di più»[13].

9 *Comp. Theol.* c. 201, 384.
10 *In Symb.* 3, 807.
11 *S. Theol.* III, 1, 2.
12 *Comp. Theol.* c. 201, 382.
13 *S. Theol.* III, 1, 2 ad 3.

L'elenco completo dei motivi di convenienza addotti da S. Tommaso a favore dell'incarnazione sarebbe molto più lungo. Ma quelli che abbiamo riferito sono già più che sufficienti a comprovare la "ragionevolezza" e, quindi, l'opportunità di quella che è senza dubbio la massima, più inattesa, più prestigiosa e meravigliosa, ma allo stesso tempo anche più misteriosa delle opere di Dio *ad extra*.

Nella *quaestio* sulla convenienza dell'incarnazione, oltre che sulla convenienza del fatto, S. Tommaso si interroga sulla convenienza del tempo scelto da Dio per farsi uomo. L'Angelico prende in considerazione le posizioni sia di coloro che dicono che sarebbe stato meglio se Dio si fosse incarnato all'inizio della storia dell'umanità, sia di coloro che invece ritengono che il momento più opportuno sarebbe stato quello della fine del mondo. Alcuni dicono che, poiché Dio è venuto in questo mondo per salvare i peccatori, «se ne sarebbero salvati di più, se Dio si fosse incarnato agli inizi del genere umano, perché moltissimi, nel volgere dei secoli, perirono nei loro peccati ignorando Dio» [14]. Altri invece affermano che «la perfezione è posteriore all'imperfezione in ordine di tempo. Perciò, quello che è assolutamente perfetto dev'essere temporalmente ultimo. Ma la suprema perfezione della natura umana si ha nell'unione con il Verbo, perché, come dice l'Apostolo, "in Cristo piacque al Padre che abitasse ogni pienezza della divinità" [Col 1, 9]. L'incarnazione dunque doveva essere rimandata alla fine del mondo» [15].

Sia ai primi che ai secondi S. Tommaso replica, richiamandosi ad Agostino, che è discrezione di chi dona scegliere quando e quanto vuol donare. «Perciò Dio venne quando stimò necessario soccorrere l'uomo e la sua opera ben accetta» [16]. Inoltre, nell'economia della salvezza è evidente che Dio ha seguito una sua pedagogia, al fine di preparare l'umanità ad accogliere il Figlio unigenito del Padre. Perciò non era conveniente che l'incar-

14 *Ivi*, III, 1, 5, ob. 2.
15 *Ivi*, a. 6, ob. 2.
16 *Ivi*, III, 1, 6.

nazione avvenisse all'inizio dei tempi; ma neppure era opportuno che venisse differita fino alla fine del mondo, perché questo non avrebbe giovato alla manifestazione della potenza di Dio, «la quale invece ha così salvato gli uomini in molte maniere: non solo con la fede nel Cristo venturo, ma anche con la fede del Cristo presente e del Cristo già venuto»[17].

Le cause dell'Incarnazione: la Trinità

Sappiamo che nel quadro aristotelico delle cause si distinguono quattro cause principali: materiale, formale, efficiente e finale. Di qualsiasi realtà si riesce ad ottenere una spiegazione completa soltanto quando si sono chiarite tutte e quattro le sue cause.

Della causa finale dell'incarnazione si è già detto trattando dei motivi che hanno indotto Dio a farsi uomo. Della causa materiale (il soggetto passivo dell'incarnazione: l'umanità del Cristo) e formale (la grazia dell'unione) si parlerà più avanti. Qui lo studio si restringe alla sola causa efficiente principale, che è, ovviamente, Dio stesso.

Sistemata la questione della razionalità dell'incarnazione attraverso l'esame dei motivi di convenienza, S. Tommaso ritorna al fatto: l'evento del *Verbum caro factum est*. Qui gli si presentano tre possibilità: 1) spiegare immediatamente la modalità di questo fatto: come è avvenuta l'unione del Figlio con la realtà umana da lui assunta secondo la dottrina cattolica?; 2) passare in rassegna le interpretazioni errate di questo evento: le eresie; 3) esaminare le cause dell'evento stesso. Nel *Commento alle Sentenze*, S. Tommaso opta per la terza impostazione; nella *S. Contra Gentiles* e nel *Compendium Theologiae*, per la seconda; mentre invece nella *S. Theologiae*, la sua preferenza cade sulla prima. Per non lasciare nessuno di questi punti molto importanti della

17 *Ibidem.*

cristologia noi esporremo il pensiero di S. Tommaso secondo l'ordine seguente: 1) le cause dell'incarnazione; 2) gli errori (eresie); e 3) la dottrina cattolica. Anzitutto studiamo le cause e ci chiediamo: di chi è opera l'incarnazione?

Nell'evento dell'incarnazione si realizza il progetto concepito da Dio sin dall'eternità di farsi uomo, per liberare l'umanità dal peccato, dalla schiavitù del demonio e per renderla partecipe della vita divina. Ma, secondo la fede cattolica, Dio è unico nella natura e trino nelle persone (Padre, Figlio e Spirito Santo). Quindi è logico chiedersi: quale delle persone divine ha concepito questo piano e chi lo ha realizzato?

Trattandosi di un'opera *ad extra*, il piano – il progetto della salvezza dell'umanità mediante l'incarnazione di Dio stesso – è frutto del comune amorevole accordo delle tre persone divine. Ma a quale delle tre persone viene affidata la missione (*missio*) dell'incarnazione? Perché al Figlio e non al Padre o allo Spirito Santo? Perché, come si attribuisce nozionalmente la creazione al Padre, non gli si assegna anche l'opera dell'incarnazione? Questi interrogativi possono puzzare di curiosità morbosa. Ma non è così, perché cercare di capire la propria fede fa parte di quella «*prelibatio illius cognitionis quae nos in futuro beatos facit*» [18].

S. Tommaso analizza questa questione con meticolosità, suddividendola, com'è suo costume, in vari punti. Nel *Commento alle Sentenze* la suddivide in cinque articoli: 1) se una persona divina possa assumere la carne senza l'altra; 2) se sì, perché il Figlio, piuttosto che un'altra persona, l'ha assunta?; 3) il Padre e il Figlio possono o avrebbero potuto assumere entrambi la carne?; 4) se sì, avrebbero potuto assumere una natura umana numericamente la stessa?; 5) la stessa persona può assumere due nature umane? [19].

Nella *Summa Theologiae* questa stessa questione è suddivisa in otto articoli; ma l'unica aggiunta importante riguarda il primo articolo, che fa bene da prologo ai cinque articoli del *Commento*:

18 *Comp. Theol.* 2, 3.
19 *In III Sent.* d. 1, q. 2, a. 1.

se ad una persona divina convenga assumere (*utrum assumere conveniat personae divinae*)[20].

1. *Convenienze dell'assunzione di una natura umana da parte di una persona divina*. Le obiezioni contro la convenienza dell'assunzione di una natura umana da parte di una persona divina sono due: a) persona divina significa qualcosa di assolutamente perfetto; ma al perfetto è impossibile fare delle aggiunte; b) persona dice incomunicabilità, ma ciò che viene assunto in qualche modo comunica con colui che lo assume[21].

Il *respondeo* di S. Tommaso al quesito "se una persona divina possa assumere una natura creata" e la sua replica alle due obiezioni sono piuttosto brevi e vale la pena di riferirle testualmente. «Il termine *assunzione* – spiega l'Angelico – include due cose: il principio e il termine; assumere, infatti, è trarre qualcosa a sé (*ad se aliquid sumere*). Ora, di tale assunzione la persona è principio e termine. Principio, perché è proprio della persona agire, e l'assunzione della carne è stata fatta per azione divina. Similmente la persona è anche termine di tale assunzione, perché l'unione è stata fatta nella persona e non nella natura. Così risulta che l'assunzione della natura è compito assolutamente proprio della persona. [Però] niente può essere aggiunto alla persona divina, essendo essa infinita. [...] Nella stessa unione dell'uomo con Dio mediante la grazia d'adozione con si aggiunge qualche cosa a Dio, bensì ciò che è divino viene elargito all'uomo. Non è dunque Dio, ma l'uomo che si perfeziona»[22].

2. *Se una persona divina possa assumere la carne da sola, senza l'altra*. L'unità dell'essenza delle tre persone divine non impedisce che una di esse si unisca alla carne senza che anche le altre debbano fare altrettanto. Infatti se delle realtà sono unite in qualche cosa e tuttavia distinte, è necessario che siano unite soltanto in ciò in cui comunicano. Perciò tutto ciò che è unito al Figlio nella natura è necessariamente unito al Padre, ma da ciò non

20 *S. Theol.* III, 3, 1.
21 *Ivi*, III, 3, 1, obb. 1 ad 2.
22 *Ivi*, III, 3, 1 e ad 1.

segue che se qualcosa è unito al Figlio nella persona, lo sia anche al Padre. Ora, l'incarnazione del Figlio è un'unione fatta solamente nella persona e non nella natura. Ciò esclude che sia necessario affermare che se il Figlio si incarna, anche il padre debba a sua volta incarnarsi. Come s'è detto, assumere, nel senso di trarre a sé qualcosa, significa sia un'azione sia il suo termine: l'azione è comune alle tre persone: sotto questo aspetto tutta la Trinità unisce la natura umana al Figlio nella persona. Ma il termine di questa azione è soltanto la persona del Figlio[23].

3. *Perché si è incarnato il Figlio anziché un'altra persona?* S. Tommaso riconosce che di per sé l'onnipotenza divina poteva unire la natura umana o alla persona del Padre o a quella dello Spirito Santo, come l'unì alla persona del Figlio. «Si deve dunque dire che il Padre o lo Spirito Santo potevano assumere la carne, alla pari del Figlio»[24]. Però, soggiunge immediatamente l'Angelico, «era convenientissimo che si incarnasse la persona del Figlio» (*convenientissimum fuit personam Filii incarnari*). E a sostegno di questa tesi agli adduce tre motivi: 1) la singolare somiglianza del Verbo con le creature in generale, in quanto immagine archetipa di tutto quanto è stato creato, e con l'uomo in particolare, «perché il Verbo è il concetto della sapienza eterna, da cui deriva tutta la sapienza umana»; 2) il fine dell'incarnazione, che è quello di rendere gli uomini figli adottivi di Dio, era quindi opportuno che a ciò fossero condotti da colui che il Figlio naturale; 3) la proporzione tra il peccato di Adamo ed il suo rimedio. Il peccato di Adamo era stato essenzialmente un peccato di superbia. «Era dunque opportuno che per mezzo del Verbo della vera sapienza, fosse ricondotto a Dio l'uomo allontanatosi da lui per disordinata brama di scienza»[25].

4. *La stessa persona può assumere due nature umane?* La persona divina che assume la natura umana, essendo di potenza infinita, non può essere limitata dalla natura umana assunta e

23 *In III Sent.* d. 1, q. 2, a, 1; *S. Theol.* III, 3, 4.
24 *S. Theol.* III, 3, 5.
25 *Ivi*, III, 3, 8.

coartata così da essere impedita di assumere anche una seconda natura umana. D'altronde, il concetto di persona divina non si oppone a che una persona sussista in più nature, poiché se vi si opponesse contraddittoriamente non avrebbe potuto esserci stata neppure l'unione della natura divina e della natura umana nella persona del Figlio[26].

Le cause dell'Incarnazione: lo Spirito Santo e la Vergine Maria

Fin qui si è parlato soltanto della causalità divina dell'incarnazione: l'assunzione dell'umanità da parte del Verbo di Dio per opera della SS.ma Trinità. Ma all'incarnazione, oltre alla causalità divina, concorre in modo decisivo anche una causalità umana, quella della Vergine Maria.

Si tratta ora di precisare quale sia stato l'effettivo apporto di Maria nella generazione della "carne" che è stata assunta dal Verbo di Dio.

S. Tommaso osserva che in verità Dio avrebbe potuto formare il corpo di Cristo dal fango della terra, o da qualsiasi altra materia, così come formò il corpo del primo uomo. Ma, a suo parere, «ciò non sarebbe stato consono alla redenzione umana per la quale il Figlio di Dio assunse la carne»[27]. A sostegno di questa tesi egli adduce tre argomenti che nel *Compendium Theologiae* elabora meglio che nella *Summa*. 1) In primo luogo, poiché è giusto che soddisfi chi ha peccato. «Perciò dalla natura che Adamo aveva corrotto, doveva essere assunto quanto avrebbe servito alla completa riparazione di tutta la natura»[28]. 2) In secondo luogo, perché questo mistero fosse più facilmente creduto. A tal fine «il Figlio di Dio dispose tutte le cose in modo da mostrare di essere un vero uomo; il che non sarebbe così eviden-

26 Cfr. *In III Sent.* d. 1, q. 2, a. 5; *S. Theol.* III, 3, 7.
27 *Comp. Theol.* 217, 441.
28 *S. Theol.* III, 4, 6.

te se egli non avesse preso la materia del suo corpo dalla natura umana. Fu perciò conveniente che egli assumesse il corpo propagato dal progenitore»[29]. 3) Infine, per rendere più efficace il suo esempio. Infatti questo sarebbe stato meno efficace «se la materia del corpo che lui ha assunto fosse stata diversa da quella che gli altri uomini assumono. Se si volesse infatti persuadere qualcuno a sopportare le sofferenze come Cristo le ha sopportate, e a sperare di risorgere come Cristo è risorto, questi potrebbe trovare come scusante per non farlo la diversa condizione del suo corpo. Per rendere quindi più efficace l'esempio di Cristo, fu necessario che il suo corpo non assumesse una materia diversa da quella propagata dal progenitore»[30].

Di qui la scelta della Trinità di associarsi, nella produzione del corpo di Cristo, la Vergine Maria. La sua fecondazione avviene grazie all'azione miracolosa delle tre persone divine. Non di una singola persona, ma di tutte e tre, perché si tratta di un'opera *ad extra*. Però, come insegna la stessa Sacra Scrittura «pur essendo ogni operazione di Dio nella creatura comune alle tre persone, tuttavia per una certa convenienza la formazione del corpo di Cristo viene attribuita allo Spirito Santo. Lo Spirito Santo è infatti l'amore del Padre e del Figlio, per il quale essi si amano vicendevolmente e amano noi; ora, come scrive l'Apostolo agli Efesini [2, 4], Dio, "per il grande amore con il quale ci ha amati", ha stabilito che il suo Figlio si incarnasse: giustamente quindi la formazione della sua carne è attribuita allo Spirito Santo»[31].

Perciò la formazione del corpo di Cristo non avviene col concorso di un seme virile come accade normalmente nella concezione degli altri esseri umani. La ragione di tale esclusione è che «avendo il Figlio di Dio assunto la natura umana per mondarla dal peccato, era necessario che assumesse questa natura senza incorrere in alcun nodo nel contagio del peccato. Ora, gli uomini contraggono il peccato originale perché sono generati

29 *Comp. Theol.* 217, 442.
30 *Ivi*, c. 217, n. 443.
31 *Ivi*, c. 219, 446.

dal principio attivo che è il seme virile, preesistito nel seme di Adamo peccatore»[32]. La concezione del corpo di Cristo fu quindi verginale: «Quella donna [Maria] da cui il Verbo assunse la carne concepì senza l'unione con il seme virile»[33].

La carne di Cristo è stata, quindi, prodotta dalla vergine Maria per opera dello Spirito Santo. Ciò significa che lo Spirito Santo e non lo sposo di Maria, Giuseppe, è il *padre* di Cristo? S. Tommaso spiega molto bene perché non sia lecito chiamare lo Spirito Santo "padre" di Cristo. Infatti, per il concetto di padre è essenziale che la produzione avvenga secondo identità di natura. Per cui se un agente producesse qualcosa non della propria sostanza, né qualcosa di simile nella natura, non si potrebbe dire che sia suo padre: non si dice infatti che un uomo è padre di ciò che produce attraverso l'arte, se non metaforicamente. «Ora, lo Spirito Santo è connaturale a Cristo secondo la natura divina, secondo la quale non è padre di Cristo, ma piuttosto procede da lui; e secondo la natura umana non è connaturale a Cristo perché in Cristo altra è la natura umana che provenga direttamente dalla natura divina. Rimane dunque che lo Spirito Santo non può essere detto "padre" dell'uomo Cristo»[34].

Invece alla vergine Maria si addice pienamente il titolo di "madre di Cristo" perché nella Beata Vergine Maria si trova tutto ciò che è richiesto per la maternità: essa infatti diede per la concezione di Cristo la materia formata poi dallo Spirito santo, e ciò è richiesto per il concetto di maternità»[35]. Ma poiché la natura umana del Cristo è stata assunta personalmente dal Verbo, e in Cristo non esiste altra persona che quella del Verbo, è doveroso affermare che la Vergine Maria è anche Madre di Dio. A chi, come Nestorio, nega questo titolo a Maria, S. Tommaso replica con rara durezza che «manifestamente non sa quello che dice»[36].

32 *Ivi*, c. 218, 444.
33 *Ivi*, c. 221, 450.
34 *Ivi*, c. 223, 445; cfr. *S. Theol.* III, 32, 3; *S. C. Gent.* IV, 47.
35 *Ibidem.*
36 *Comp. Theol.* 222, 454; cfr. *S. Theol.* III, 35, 4; *S. C. Gent.* IV, 34-35.

Così, giunta la pienezza dei tempi, grazie all'azione dello Spirito Santo e della Vergine Maria, il progetto della Trinità, di comunicare il dono della vita eterna all'umanità mediante l'incarnazione del Figlio, viene finalmente realizzato.

L'insegnamento della Scrittura

La realizzazione dell'Incarnazione del Figlio di Dio non è un postulato della ragione né un passaggio necessario nello sviluppo dell'autocoscienza dello Spirito, bensì un evento storico dovuto esclusivamente alla libera e liberalissima iniziativa dell'amore di Dio, un evento che sfugge al controllo di qualsiasi genere di verifica scientifica. Che quel bimbo che nasce a Betlemme sia, oltre che figlio di Maria, anche Figlio di Dio, è un mistero assolutamente incomprensibile, che «trascende in sommo grado la ragione naturale, poiché non si può immaginare nessuna opera divina più mirabile di questa: che il Figlio di Dio, vero Dio, si facesse vero uomo. E per essere appunto più mirabile di tutte, ne consegue che tutte le altre meraviglie siano indirizzate alle fede in questa, massima fra tutte, poiché ciò che è sommo in un dato genere di enti sembra essere causa di essi»[37].

L'asserto che «Il Verbo di Dio si è fatto uomo» (*Verbum caro factum est*) non è un asserto della ragione, ma della rivelazione. E l'unico motivo per cui il credente l'accoglie è perché è chiaramente attestato da Giovanni, il grande esperto nella divinità di Cristo, nel suo Vangelo. Senza le inequivocabili affermazioni della Scrittura, qualsiasi speculazione cristologica risulterebbe vana. S. Tommaso è perfettamente consapevole di questa verità. Per questo motivo nella *Summa Contra Gentiles* egli introduce il suo trattato di cristologia con un sintetico richiamo delle principali affermazioni bibliche relative all'evento dell'incarnazione. Oltre il versetto fondamentale «*Verbum caro factum*

[37] *S. C. Gent.* IV, 27.

est» (Gv 1, 14), da Giovanni cita: «Io e il Padre siamo una cosa sola» (Gv 10, 30) e «Tutte le cose che ha il Padre sono mie» (Gv 16, 15); mentre da S. Paolo riprende il testo capitale della lettera agli Efesini: «[Cristo] pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio, ma spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini» (Fil 2, 6s).

Le dichiarazioni dell'avvenuta incarnazione hanno ricevuto un'innegabile conferma dalle opere di Cristo, quelle opere a cui S. Tommaso dà il nome di *acta et passa* e alle quali, nella *Summa Theologiae*, dedica oltre la metà del suo monumentale trattato. Le sue opere manifestano chiaramente il carattere teandrico del suo essere. «I fatti che si leggono nella sua vita sono una chiara conferma. Poiché alla natura umana appartiene che egli temesse, si rattristasse, avesse fame e morisse; mentre dimostrano la sua virtù divina il sanare di propria potestà gli infermi, risuscitare i morti, comandare efficacemente agli elementi, scacciare i demoni, rimettere i peccati, risuscitare se stesso da morte quando volle, e finalmente ascendere al cielo»[38].

Per S. Tommaso, l'insegnamento della Scrittura è l'unico metro per stabilire se una tesi cristologica è vera o falsa. L'autorità dei Padri e dei Concili viene soltanto in second'ordine. Mentre la ragione svolge solo un ruolo di chiarificazione, non di dimostrazione: i misteri non sono dimostrabili ma soltanto "inconfutabili". Esaminando attentamente il ruolo che S. Tommaso assegna alla Sacra Scrittura nel suo lavoro cristologico, F. Ruello trae la seguente conclusione, che condividiamo pienamente: «Quoi qu'il en soit, selon saint Thomas, 1) le témoignage de l'Ecriture sert d'assise à notre foi, 2) celle-ci est mise à mal lorsque l'Ecriture est mal interpretée, 3) l'erreur est font mentalement réfutée grâce à une interprétation exacte de l'Ecriture; en effet, si l'on déroge tant soit peu à l'autorité de celle-ci, rien pourra être ferme en notre foi qui s'appuie sur elle, car selon

38 *Ivi*,. IV, 27.

Jean "ces choses sont écrites pour que vous croyez", 4) sur cette interprétation exacte s'élève la construction théologique. Saint Thomas veut donc avant tout enraciner sa spéculation sur l'Ecriture»[39].

Da quanto siamo andati dicendo risulta che nessuna "cristologia dal basso" sarà mai in grado di argomentare e di fondare la divinità di Cristo. La divinità di Cristo non si può ricavare né dalla storia della sua vita né mediante la speculazione teologica, ma è una verità di fede, che il teologo deve assumere come principio e fondamento di tutto il suo lavoro, poiché è la più mirabile e più preziosa di tutte.

La cristologia – come del resto tutta la teologia – procede dall'alto e non dal basso, perché come non si stanca mai di ripetere S. Tommaso, richiamandosi a S. Paolo, «*"Quae sunt Dei nemo novit nisi Spiritus", "nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum", et hic est Spiritus, quo efficimur credentes*»[40].

Sempre, ma soprattutto in cristologia, il teologo si deve lasciare guidare dalla Scrittura, che è la Parola che Dio, per mezzo del suo Spirito, ci ha rivelato.

39 F. RUELLO, *La christologie de Thomas d'Aquin*, Paris 1987, p. 257.
40 *In Boeth. De Trin.* Prol.

LA CONFUTAZIONE DEGLI ERRORI CRISTOLOGICI

Nel capitolo sugli sviluppi della cristologia prima di S. Tommaso abbiamo visto come lo sforzo di capire la figura di Cristo e, soprattutto, di definire il senso della capitale affermazione giovannea, «*Verbum caro factum est*» sia sfociato in una lunga serie di errori che hanno turbato la vita della Chiesa per cari secoli (precisamente fino al VI secolo).

Ma si è trattato di errori "provvidenziali". Sono state efficaci frustate che hanno spinto i Padri a trovare formule più appropriate per definire più correttamente il mistero di Cristo, il suo rapporto col Padre e il suo rapporto con noi. Le repliche dei Padri agli errori degli eretici hanno poi preparato il terreno alle solenni definizioni dei Concili (Nicea, Costantinopoli, Efeso, Calcedonia).

Abbiamo già ricordato che S. Tommaso possedeva una straordinaria conoscenza storica di tutto lo sviluppo della cristologia: degli errori degli eretici, delle dottrine dei Padri e delle definizioni dei Concili. Però, per giustificare le sue tesi cristologiche, S. Tommaso di per sé non aveva bisogno di tracciare il quadro delle eresie, dato che le eresie sono percorsi che il teologo deve evitare. Gli sarebbe bastato richiamare il pensiero dei Padri cattolici e le definizioni conciliari (che dopo la Sacra Scrittura sono le *auctoritates* principali). Ma egli era consapevole che senza il retroscena delle eresie, la stessa verità cattolica acquistava scarso rilievo: erano le tenebre che facevano meglio risplendere la luce. E così, spiegato il *perché* dell'incarnazione, iniziando lo studio del *come*, S. Tommaso traccia un ampio quadro degli errori cristologici che avevano infestato la Chiesa durante i primi secoli: erano tutte eresie che tentavano di spiegare il modo (il come) dell'incarnazione. Alcuni avevano errato decurtando la parte divina (ebioniti, ariani); altri impoverendo la parte umana

(gnostici, manichei, apollinaristi); altri ancora ponendo un legame troppo tenue tra le due parti (Nestorio), e infine alcuni creando un miscuglio tra le due parti, la natura umana e la natura divina (Eutiche).

S. Tommaso traccia varie mappe degli errori cristologici. La più completa è quella del *Summa Contra Gentiles*. Vi figurano i seguenti errori: Fotino, Manichei, Valentino, Apollinare, Ario, Origene, Nestorio, Eutiche, Macario, gli assertori della *tertia opinio* e della *prima opinio*, recensite da Pietro Lombardo nel terzo Libro delle *Sentenze*[1].

Nel *Commento al Simbolo*[2] e nel *Compendio di Teologia*[3], gli elenchi sono più brevi e pressoché identici; gli errori denunciati a criticati sono quelli di Fotino, Nestorio, Ario, Apollinare, Eutiche, Manicheo e Valentino. Nel *Commento al Vangelo di Giovanni*, S. Tommaso descrive e confuta le eresie di Eutiche, Ario, Apollinare e Nestorio[4].

Di ogni errore, S. Tommaso indica la paternità ed espone brevemente l'insegnamento; poi lo sottopone al vaglio severo della critica, denunciando la sua difformità dall'insegnamento della S. Scrittura, unico metro di verità per chi vuol conoscere la via che conduce alla vita eterna, Gesù Cristo.

Di questo capitolo, storicamente molto importante, della cristologia di S. Tommaso, soprattutto per lo studio delle eresie di Nestorio e di Eutiche, qui ci limiteremo a riferire l'essenziale, attingendo ora alla *S. Contra Gentiles*, ora al *Compendium Theologiae*.

Fotino

In tutti gli elenchi di S. Tommaso l'errore di Fotino figura sempre al primo posto. Generalmente il suo nome viene asso-

1 *S. C. Gent.* IV, cc. 28-39.
2 *In Symb.* a. 2, nn. 889-904.
3 *Comp. Theol.* cc. 203-208.
4 *In Joh. Evang.* I, lect. 1.

ciato a quelli di Ebione, Cerinto e Paolo di Samosata, tutti scrittori del secondo secolo, i quali affermavano che «il Signore nostro Gesù Cristo fu un semplice uomo, che non esistette prima della Vergine Maria, ma che si guadagnò la gloria della divinità per i meriti di una vita santa e per aver sopportato la morte, così da essere chiamato Dio non per natura, ma per la grazia di adozione. Non ci sarebbe stata quindi l'unione tra Dio e l'uomo, e Gesù Cristo sarebbe stato solo un uomo deificato mediante la grazia, che non è esclusiva di Cristo, ma è comune a tutti i santi, benché in questa grazia ci siano alcuni più eccellenti di altri»[5].

La critica che S. Tommaso fa di questa eresia è molto concisa e perentoria: 1) «Essa distrugge tutto il mistero dell'incarnazione» (*Haec positio Incarnationis mysterium tollit*)[6]; 2) «Questo errore contraddice all'autorità delle Divine Scritture. Si legge infatti in Gv 1, 1: "*In principio era il Verbo*" e subito dopo: "*E il Verbo si fece carne*". Fu dunque il Verbo che "*era in principio presso Dio*" ad assumere la carne umana, e non un uomo che già esisteva e poi fu deificato con la grazia dell'adozione»[7].

Manichei

La posizione cristologica dei manichei viene così riassunta: «Dissero i manichei che il Figlio di Dio non prese un corpo vero, ma immaginario; quindi non poté essere uomo vero, ma apparente; e ciò che operò come uomo, per esempio l'essere nato, l'aver mangiato, bevuto, camminato, l'aver patito e l'essere stato seppellito, non accadde realmente e veracemente, ma soltanto in apparenza»[8].

5 *Comp. Theol.* c. 202, 385. Questa esposizione dell'errore di Fotino è più elaborata e più precisa di quella della *S. C. Gentiles* (IV, 28).

6 *S. C. Gent.* IV, 28.

7 *Comp. Theol.* c. 202, 385.

8 *Ivi*, c. 207, 394.

S. Tommaso prende molto sul serio la posizione manichea, che aveva avuto largo seguito nei primi secoli della Chiesa e che per molti anni era stata condivisa anche da S. Agostino prima della conversione. La critica fondamentale di S. Tommaso è che i manichei riducono «tutto il mistero dell'incarnazione ad una specie di finzione» (*fictionem*).

C'era però una questione esegetica di fondo che non si poteva ignorare e che nella *Summa Contra Gentiles* S. Tommaso prende di petto: la questione dell'uso metaforico del linguaggio che nella Sacra Scrittura è molto frequente. Per parlare di Dio, gli scrittori sacri molto spesso ricorrono ad espressioni metaforiche; dicono che Dio si adira, che cammina nel paradiso terrestre, che il suo braccio è potente, ecc. Perché, chiedono i manichei, non si deve prendere in senso metaforico anche l'espressione "Dio si è fatto carne"?

S. Tommaso ammette che la Scrittura «dà molte attribuzioni corporali a Dio, per ragione solamente della somiglianza, come quando lo chiama *agnello, leone* e simili» [8 bis], ma poi soggiunge prontamente che è impossibile ridurre tutto il linguaggio religioso della Scrittura al genere metaforico: «Non conviene alla Scrittura di proporre tutta quanta la narrazione di un fatto sotto figure, in maniera che non si possa avere la verità aperta dagli altri passi della Scrittura; in tal maniera non ne verrebbe l'ammaestramento degli uomini, ma piuttosto l'inganno, mentre al contrario dice l'Apostolo che "tutto ciò che fu scritto, fu scritto per il nostro insegnamento" (Rm 15, 4); e ancora: "Ogni Scrittura divinamente ispirata è utile ad insegnare [...] e ammaestrare" (II Tim 3, 16)» [9].

Quanto poi a Gesù Cristo, la Scrittura non parla di lui metaforicamente, ma propriamente; non lo presenta come un personaggio fittizio, apparente, ma come un personaggio storico, vivo, concreto, reale. Essa «afferma che Cristo nacque da Maria Vergine, fu circonciso, ebbe fame, mangiò e sopportò altre cose che

8 bis *S. C. Gent.* IV, 29.
9 *Ibidem*.

appartengono alla natura della carne umana. Sarebbero dunque falsi i Vangeli, che narrano tutte queste cose»[10]. Cristo stesso, dopo la risurrezione, quando appare ai suoi discepoli dice di non essere un fantasma, perché «un fantasma non ha carne ed ossa come vedete che io ho» (Lc 24, 39). Perciò, conclude S. Tommaso, «se questa opinione [dei manichei] fosse stata vera, bisogna concludere che il Signore era bugiardo. Ma Cristo è la verità, come ha detto lui stesso. Dunque tale supposizione è falsa»[11].

Valentino

«Simile è l'errore di Valentino – gnostico del secondo secolo – il quale ammise che Cristo non ebbe un corpo terreno come il nostro, ma lo prese dagli elementi celesti, cosicché niente ebbe dalla Vergine madre, ma passò attraverso di essa, così come l'acqua passa per un canale»[12]. A sostegno della sua tesi, Valentino adduceva vari testi del Nuovo Testamento in cui si dice che Cristo discese dal Cielo (Gv 3, 13; 6, 38; II Cor 6, 38).

A Valentino, S. Tommaso replica con un buon gruzzolo di citazioni neotestamentarie che attestano la nascita di Gesù dalla stirpe di Davide (Mt 1, 18; Rm 1, 3, ecc.), e più esplicitamente la sua nascita da una donna (Gal 4, 4), da Maria, sposa di Giuseppe (Mt 1, 16. 18). Che l'Apostolo scriva poi ai Corinzi. «Il secondo uomo è celeste, venuto dal cielo» (I Cor 15, 47), «dev'essere interpretato nel senso che è disceso dal cielo secondo la divinità, e non secondo la sostanza del corpo»[13]. D'altronde, osserva S. Tommaso, se il corpo di Cristo non fosse costituito di carne e ossa come il nostro, allora Cristo non sarebbe un vero uomo, ma un uomo fittizio. Questo però contraddice la Scrittura come è stato mostrato respingendo l'opinione dei manichei.

10 *Comp. Theol.* c. 207, 395.
11 *Ivi*, c. 207, 397.
12 *S. C. Gent.* IV, 30; cfr. *Comp.Theol.* c. 208, 398.
13 *Comp. Theol.* c. 208, 400.

Apollinare

«Si mostrò ancora più irragionevole circa il mistero dell'Incarnazione Apollinare, che tuttavia si accordò con gli eretici già nominati nell'affermare che il corpo di Cristo non fu preso dalla Vergine, ma aggiunse, per maggiore empietà, che qualcosa del Verbo divino si cangiò nella carne di Cristo. Egli prese occasione del suo errore dal testo: "*Il Verbo si fece carne*" (Gv 1, 14), che credette spiegare come se il Verbo medesimo si fosse cangiato in carne alla stessa maniera come si narra nel Vangelo essersi l'acqua convertita in vino, nelle nozze di Cana»[14].

Questo errore, osserva S. Tommaso, si può confutare partendo dall'idea che Dio è assolutamente semplice ed immutabile. Se si parla di "conversione", si penserà che dopo l'incarnazione il Verbo non esiste più. Ma il Verbo è eterno. Perciò la natura (immutabile) di Dio obbliga a scartare la nozione di un'incarnazione-conversione. Ne consegue che il versetto «Il Verbo si è fatto carne» non significa che il Verbo si è convertito in carne, ma che ha assunto la carne «per vivere tra gli uomini e mostrarsi ad essi visibilmente»[15].

Nel *Compendium Theologiae*, S. Tommaso riformula sia l'errore sia la critica di Apollinare. L'errore non consiste più nella "conversione" del Verbo nella carne, bensì nella decurtazione dell'umanità di Cristo, il quale viene privato dell'anima razionale, le cui funzioni sono svolte direttamente dal Verbo: in Cristo c'è soltanto il *Logos* divino senza il *logos* umano. La critica di S. Tommaso è severissima: «Niente di più mostruoso o di innaturale può essere pensato nell'incarnazione di Cristo [...]; ciò sarebbe stato contro il fine dell'incarnazione, che è la riparazione della natura umana, riparazione che inizia principalmente nella parte intellettiva, suscettibile del peccato; era quindi molto conveniente che nell'incarnazione fosse assunta la parte intellettiva dell'uomo»[16].

14 *S. C. Gent.* IV, 31.
15 *Ibidem*.
16 *Comp. Theol.* c. 205, 391.

ARIO

Sotto certi aspetti S. Tommaso identifica l'errore di Ario con quello di Apollinare. Come questi, «Ario ammise che in Cristo non vi fu anima, ma che il Verbo prese soltanto la carne, in cui la divinità teneva il luogo dell'anima» [17]. Ma l'Angelico riferisce anche il tratto più caratteristico dell'eresia ariana che riguardava l'inferiorità del Figlio rispetto al Padre. «Volendo affermare che il Figlio è una creatura minore quindi del Padre, Ario adduceva come prove quelle testimonianze della Scrittura che svelano l'infermità umana in Cristo; e per evitare la risposta di chi gli dicesse che tali testimonianze competono a Cristo non secondo la natura divina, ma secondo l'umana, tolse empiamente da Cristo l'anima, cosicché certi atti, come meravigliarsi, temere, pregare, che di per sé non convengono al solo corpo, dovessero attribuirsi al Figlio di Dio, e così questi sarebbe inferiore al Padre» [18].

Com'è noto, l'eresia di Ario fu quella che nel IV e V secolo creò maggior scompiglio nella Chiesa. Né bastò il Concilio di Nicea (325) ad arrestare la sua diffusione. L'arianesimo fece molti proseliti anche nell'alto clero oltre che tra il popolo. Sia i partigiani di Ario come i suoi avversari poggiavano le loro posizioni su alcuni passi della S. Scrittura.

Per criticare l'eresia ariana, anche S. Tommaso ricorre alla Scrittura e prende in esame soprattutto i testi addotti da Ario a sostegno della tesi dell'inferiorità del Figlio nei confronti del Padre. Ma ciò che preme maggiormente all'Angelico per salvaguardare la verità dell'incarnazione è l'integrità della natura umana assunta dal Figlio di Dio. Tale integrità esige che la *caro* includa anche l'anima razionale. Infatti, «se in Cristo non vi fu anima umana, egli non ebbe né vera carne umana, né vere membra umane, mentre il Signore mostrò proprio il contrario in se stesso, dicendo: "Lo Spirito non ha carne e ossa come riscontrate in me" (Lc 24, 39). [...] Inoltre se Cristo non avesse l'anima, non

17 *S. C. Gent.* IV, 32.
18 *Ibidem*.

sarebbe della stessa specie degli altri uomini, perché gli esseri che hanno differente forma sono di specie diversa. E così non si potrà dire che Cristo sia Figlio di Maria Vergine, né che essa sia sua Madre, mentre questo viene asserito dai Vangeli»[19].

Nestorio e Teodoro di Mopsuestia

Sebbene Nicea avesse definito solennemente la *consostanzialità* del Figlio con il Padre, la questione dell'unione del Figlio con l'umanità da lui assunta restava sempre aperta. Ma c'era un duplice pericolo: o calcare troppo la mano sull'individualità personale dei due membri, oppure accentuare troppo l'unione col rischio di dissolvere l'identità personale. Nel primo errore caddero Nestorio e Teodoro di Mopsuestia; nel secondo Eutiche. S. Tommaso mostra di essere meglio informato dei suoi contemporanei su queste due eresie, e le critica accuratamente attingendo a testi patristici di cui era venuto a conoscenza durante la sua residenza alla corte pontificia.

Egli riassume la posizione di Nestorio e di Teodoro di Mopsuestia nei seguenti punti: 1) essi dicevano che in Cristo altra è la persona del Figlio di Dio e altra quella del figlio dell'uomo, e che tra le due c'è soltanto un'unione accidentale; 2) di tale unione essi fornivano le seguenti spiegazioni: *inabitazione*, in quanto il Verbo di Dio abitava in quell'uomo come in un tempio; *unione affettiva*, in quanto la volontà di tale uomo era sempre conforme alla volontà di Dio; *comunanza di onore*, in quanto ogni onore che si rende al Figlio di Dio si comunica all'uomo per la sua unione col Figlio di Dio; *comunanza di operazione*, in quanto quell'uomo sarebbe stato lo strumento del Verbo di Dio[20].

A quest'eresia S. Tommaso muove il durissimo rimprovero di distruggere non soltanto la verità dell'incarnazione, ma la

19 *Ibidem.*
20 *S. Theol.* III, 2, 6.

stessa religione cristiana, «poiché infatti la religione cristiana si fonda tutta sulla fede dell'incarnazione, evidentemente la predetta sentenza toglie ad essa la base su cui è costruita»[21]. Gli argomenti su cui l'Angelico insiste maggiormente nella sua critica del nestorianesimo sono due: 1) la teoria dell'inabitazione (e lo stesso vale per le altre tre) non esprime adeguatamente la singolarità del rapporto che unisce l'umanità di Gesù col Verbo di Dio, poiché mediante la grazia «il Verbo di Dio e Dio stesso abitarono in tutti i santi fin dal principio del mondo, come dice l'Apostolo dei cristiani: "Noi siamo il tempio del Dio vivente" (II Cor 6, 16). Ora, questa abitazione non si può dire davvero incarnazione; altrimenti Dio si sarebbe incarnato varie volte fin dalla creazione del mondo. Né basta dire, per salvare l'incarnazione, che il Verbo di Dio abitò nell'uomo Cristo con grazia più abbondante, perché il più e il meno non variano la specie dell'unione»[22]; 2) la S. Scrittura attribuisce operazioni umane e operazioni divine ad un unico soggetto e non a due persone distinte. «Ora, le cose che sono dell'uomo non potrebbero essere attribuite al Figlio di Dio se non fosse la stessa persona del Figlio di Dio e dell'uomo, perché ciò che conviene ad una persona non può per ciò stesso essere attribuita ad un'altra: ad esempio, ciò che conviene a Paolo non può essere attribuito per ciò stesso a Pietro»[23].

Eutiche

Eutiche, «volendo salvare l'unità di persona in Cristo contro il dualismo di Nestorio, dice che in Cristo non solo vi è una sola persona, ma anche una sola natura; cosicché, sebbene prima dell'unione le due nature, umana e divina, fossero distinte, dopo l'unione si fusero in una sola natura; e così diceva che la persona

21 *S. C. Gent.* IV, 34.
22 *Comp. Theol.* c. 203, 386.
23 *Ibidem*.

di Cristo risulta bensì di due nature, ma non sussiste in due nature, le quali sono cambiate o scomparse»[24].

S. Tommaso respinge questa dottrina, ricordando che in Gesù Cristo vi fu un vero corpo, l'anima ragionevole e la divinità, e che il corpo, anche dopo l'unione, non fu evidentemente la stessa cosa che la divinità del Verbo, perché esso fu passibile, visibile agli occhi umani, cose tutte che non competono ad un puro spirito, qual'è il Verbo divino. «Parimenti l'anima di Cristo fu ben distinta dalla divinità del Verbo, perché anche dopo l'unione fu soggetta ai sentimenti della tristezza, del dolore, dell'ira, che in nessuna maniera possono appartenere alla divinità del Verbo. Ma sappiamo che l'anima umana e il corpo costituiscono la natura umana; e così, anche dopo l'unione, la natura umana in Cristo fu ben diversa dalla divinità del Verbo, che è la stessa natura divina. Restano dunque in Cristo due nature anche dopo l'unione dell'Incarnazione»[25]. Inoltre, «una sostanza può risultare composta di due altre in due modi: o come di parti corporee, quali le membra di cui si compone l'animale, e ciò non può dirsi in questo caso, perché la natura divina non è materiale; oppure come di materia e forma, quali l'anima e il corpo che formano l'animale; ed anche questo è impossibile perché si dimostra chiaramente che Dio non né materia né forma di qualsiasi essere. Dunque se Cristo è vero Dio e vero uomo, come si è dimostrato, è impossibile che in lui vi sia una sola natura»[26].

Le *Opiniones* di Pietro Lombardo

Parlando di Pietro Lombardo, abbiamo ricordato che, trattando dell'unione tra l'umanità di Cristo e il Verbo di Dio, nel Terzo libro delle *Sentenze* (d. VI, cc. 2-6) aveva riferito tre *opiniones*: l'opinione di coloro che la concepivano come un'unione

24 *S. C. Gent.* IV, 35.
25 *Ibidem.*
26 *Ibidem.*

di due supposti o sostanze nella medesima persona (*prima opinio*), l'opinione di coloro che la concepivano come un'unione sostanziale tra due nature in un'unica persona (*secunda opinio*), e l'opinione di coloro che la concepivano a mo' di abito, secondo l'analogia dell'unione dell'uomo con il suo vestito (*tertia opinio*). Pietro Lombardo, per rispetto verso i *magistri* che le sostenevano, i quali, tra l'altro, si appellavano tutti all'autorità di Agostino, non si era azzardato a prendere posizione e le aveva presentate come tutte e tre accettabili. Tra l'altro, Pietro Lombardo aveva idee poco chiare sull'effettiva consistenza della dimensione umana del Cristo, tanto che su questo punto il suo pensiero venne espressamente condannato da papa Alessandro III.

A S. Tommaso risulta evidente la chiara matrice nestoriana della prima e della terza opinione, e le condanna entrambe come eretiche: «Tutte e due queste opinioni cadono nell'eresia di Nestorio. La prima perché ammettere in Cristo due supposti è lo stesso che ammettere due persone. [...] L'altra opinione poi cade nell'errore di Nestorio perché ammette un'unione accidentale. Non c'è infatti differenza tra dire con Nestorio che il Verbo di Dio si unì all'uomo Cristo abitando in lui come nel suo tempio, e dire con la terza sentenza che il Verbo di Dio si unì all'uomo rivestendosene come di un indumento. Anzi, peggio di Nestorio, afferma che l'anima ed il corpo non sarebbero uniti»[27].

S. Tommaso riconosce come conforme alla dottrina cattolica soltanto la seconda posizione, la quale afferma che l'unione di Dio e dell'uomo è avvenuta secondo la sussistenza o ipostasi (*secundum subsistentiam seu hypostasim*). «Di conseguenza la seconda delle tre opinioni esposte dal Maestro [Pier Lombardo], quella che ammette una sola ipostasi nell'uomo-Dio, non è un'opinione, ma la dottrina della fede cattolica. Come pure la prima opinione che ammette due ipostasi e la terza che sostiene un'unione accidentale, non sono opinioni, ma eresie condannate dalla Chiesa»[28].

27 *S. Theol.* III, 2, 6.
28 *Ibidem.*

Ripercorso il lungo, tortuoso e tribolato cammino che aveva condotto la Chiesa alla solenne definizione del mistero dell'incarnazione sfuggendo a tutte le insidie tese dalle eresie, prima di passare all'approfondimento di questo sublime mistero, S. Tommaso richiama la definizione con cui il Concilio Costantinopolitano II aveva sintetizzato la dottrina cattolica: «Poiché l'unità si può intendere in molti modi, coloro che seguono l'eresia di Apollinare e di Eutiche, volendo la distruzione delle cose che si sono unite insieme, cioè col sopprimere ambedue le nature, parlano di unità di mescolanza; invece i seguaci di Teodoro [di Mopsuestia] e di Nestorio, parteggiando per la divisione, inventano l'unità affettiva; al contrario, la Chiesa santa di Dio, respingendo l'una e l'altra eresia, professa l'unione del Verbo di Dio con la carne per composizione, cioè secondo la sussistenza»[29].

[29] Cfr. Denz.-S., 426.

LA DOTTRINA CATTOLICA SULL'UNIONE IPOSTATICA

La dottrina cattolica sull'unione ipostatica aveva ricevuto la sua conclusiva e solenne definizione nella celebre formula del Concilio di Calcedonia (451), la quale afferma: «Vi è un solo e stesso Cristo Signore Figlio Unigenito, in due nature, non confuse, immutabili, indivise, inseparabili, che concorrono in una sola Persona e sussistenza, non ripartito o diviso in due persone». Con questa definizione, il Concilio aveva chiarito l'identità personale del Cristo («una sola Persona»), salvaguardando la distinzione delle due nature («in due nature»). Così aveva trovato una "via media" tra due opposte posizioni di chi lo voleva costituito di due persone (Nestorio) e di chi, per contro, lo voleva dotato di un'unica natura (Eutiche).

Un unico atto d'essere nella persona di Cristo

S. Tommaso, rivisitando la definizione calcedonese e gli errori che l'avevano motivata, va alle radici della questione, definendo con esattezza i termini cruciali di "natura" e di "persona".

Natura, spiega l'Angelico, si riferisce all'essenza di una cosa, alla sua forma specifica: «*Natura est unumquodque informans specifica differentia*» [1]; *persona* si riferisce alla sussistenza di un essere dotato di ragione oppure di intelletto: «*Persona nihil aliud est quam suppositum rationalis naturae*» [2]. Fissato così con precisione il significato dei due termini-chiave della questione,

1 *Q. disp. de unione Verbi incarnati* a. 1.
2 *Ibidem.*

S. Tommaso può procedere alla dimostrazione che l'unione tra le due nature, umana e divina, in Cristo non può essere né un'unione sostanziale (Eutiche), né un'unione accidentale (Nestorio), ma dev'essere un'unione personale (nella persona): le due nature sono unite tra loro mediante la persona del Verbo, il quale, oltre che possedere di diritto la natura divina, assume per libero volere la natura umana. Solo questa spiegazione dell'identità personale nella distinzione delle due nature si adegua alla realtà del Cristo. Poiché in lui ci sono attribuzioni umane, «è necessario ammettere due nature, non confuse né mescolate, ma distinte tra loro. Però il soggetto, cui si attribuiscono proprietà naturali, e che secondo la propria natura appartiene al genere della sostanza, è l'ipostasi o il supposito di quella data natura. Quindi, essendo indistinto e unico quello di cui si dicono cose divine e umane, ne viene che Cristo è necessariamente una sola ipostasi o supposito della natura divina e umana, e quindi una *sola persona sussistente in due nature*» (*S. C. Gent.* IV, 39).

Fin qui S. Tommaso si limita a riaffermare quanto era già stato solennemente definito dai Padri nel Concilio di Calcedonia. Però è proprio su questo punto che egli fa compiere alla cristologia un passo decisivo fornendo la ragione profonda – ed è una ragione validissima – dell'unione delle due nature nell'unicità della persona. Egli consegue questo obiettivo mettendo a buon frutto la sua metafisica dell'essere.

Come è noto, per il Dottore Angelico il cuore e la radice di tutte le cose è l'essere. Tutte le cose sono grazie all'essere. L'ultima perfezione e attuazione di una cosa non è né la forma, né l'essenza, né la sostanza, ma l'atto di essere (*actus essendi*): una forma, un'essenza, una sostanza, una natura, possono essere già complete in se stesse e tuttavia restare ancora irrealizzate, finché non sopraggiunge l'*actus essendi*, non avendo nessun diritto all'esistenza (tale diritto spetta soltanto a Dio, dove essenza ed essere si identificano). «L'*esse ipsum* – scrive S. Tommaso – è l'atto ultimo, ed è partecipabile da ogni cosa, ma esso stesso non partecipa ad alcunché; per cui, se c'è qualcosa che sia l'essere sussistente stesso, come diciamo di Dio, affermiamo che non

partecipa ad alcuna cosa» (*De anima* 6 ad 2). «L'atto primo (*primus actus*) – insiste S. Tommaso – è l'essere sussistente per sé; perciò ogni cosa raggiunge la completezza partecipando all'essere; esso è il completamento di ogni forma, poiché una cosa è completa proprio perché possiede l'essere, e possiede l'essere quando è in atto, e quindi nessuna forma è se non grazie all'essere (*nulla forma est nisi per esse*). Pertanto affermo che l'essere sostanziale di una cosa non è un accidente, ma l'attualità di qualsiasi forma esistente, sia che si tratti di una forma con la materia oppure senza materia. E poiché è il completamento di ogni cosa, ne consegue che effetto proprio di Dio è l'essere» (*Quodl.* XII, 5).

L'*actus essendi* è garante non solo dell'esistenza di una cosa, ma anche della sua unità. Perciò dove abbiamo un unico *actus essendi* abbiamo un unico ente, anche se questo ente è costituito di svariati elementi (materia-forma, sostanza-accidenti, ecc.). La sostanza è intrinsecamente una e la ragione immediata della sua unità è la forma; cosicché là dove c'è unica forma (per esempio, l'anima razionale nell'uomo) c'è una sola sostanza. Tuttavia, nella metafisica di S. Tommaso, dove l'atto supremo unificante non è più la forma, ma l'*esse*, si può avere una unità anche ad un livello ontologico superiore, qualora la realtà sia costituita da due o più sostanze, le quali si trovino saldate insieme da un unico *actus essendi*. È esattamente quanto accade in Cristo: le due nature, pur essendi due sostanze distinte, sono tra loro intimamente unite, perché appartengono alla stessa persona, la quale è unica perché unico è il suo *actus essendi*.

A chi obietta che nell'umanità di Cristo la forma sostanziale è l'anima, la quale conferisce perciò l'essere a Cristo-Uomo, S. Tommaso risponde: la forma sostanziale dà l'essere al composto, quando il composto è nato per sussistere in sé col proprio essere; ma se è desinato a congiungersi a un supposito o a una persona non sua, allora riceve l'essere da quella persona che lo comunica alla forma e per essa alla materia (anima-corpo). E l'Angelico porta un esempio curioso: sia un uomo nato senza mano: ammettiamo che Dio gli aggiunga una mano miracolosamente creata a parte; la mano così creata, se rimanesse staccata

dall'uomo, avrebbe il suo essere, ma se è congiunta all'uomo partecipa dell'essere sostanziale proprio del supposito sussistente di quell'uomo, in quanto quell'essere si estende e si mette in rapporto con quella mano entrata a far parte dell'individuo (*In III Sent.*, d. 6, a. 2 ad 1).

La natura umana in Cristo non è né persona né supposito né ipostasi, perché non esiste in sé e per sé, ma esiste nel Verbo, e il Verbo sussiste in essa dandole la propria personalità: «Sebbene la natura umana di Cristo sia un individuo di ordine sostanziale (*individuum in genere substantiae*), poiché tuttavia non sussiste per sé ma in una individualità superiore, cioè nella persona del Verbo, ne consegue che non possiede una personalità propria. E perciò l'unione è avvenuta nell'unità della persona» (*S. Theol.* III, 2, 2 ad 3). Dall'unione sostanziale dell'anima e del corpo risulta in Cristo una natura concreta ma non una persona, perché l'uno e l'altro elemento non esistono in sé, ma uniti ad un soggetto superiore, cioè al Verbo, il quale «*subsistit in natura ex eis composita*».

In varie opere S. Tommaso affronta la questione, *Utrum in Christo sit tantum unum esse*, e la sua risposta è sempre categoricamente la stessa: in Cristo c'è un unico *actus essendi* sostanziale. L'unico essere di Cristo è l'essere divino, personale, del Verbo che ha tratto la natura umana alla propria sussistenza. «Il Verbo di Dio aveva il suo essere completo come ipostasi o persona da tutta l'eternità, ma nel tempo si è aggiunta la natura umana, la quale non è stata assunta dal Verbo a condividere l'essere conforme alla propria natura, come il corpo che lo riceve dall'anima, ma l'essere dell'ipostasi o persona. Perciò la natura umana non è unita al Figlio di Dio in modo accidentale» (*S. Theol.* III, 2, 2 ad 2). L'unico essere di Cristo è quindi quello della persona del Verbo.

L'essere (*actus essendi*) appartiene direttamente all'ipostasi (persona), non alla natura. Una natura intelligente (razionale) diviene persona solo nel momento in cui entra in possesso dell'*actus essendi*. Se quell'atto d'essere le è proprio, allora diviene essa stessa persona, se invece l'atto d'essere appartiene ad un'al-

tra persona alla quale viene aggregata, allora essa entra nella sfera ontologica di tale persona e viene da essa personalizzata. È esattamente quanto accade alla natura umana di Cristo. Mediante la grazia dell'unione, «lo stesso essere personale viene concesso gratuitamente alla natura umana da Dio nella persona del Verbo, che è il termine dell'assunzione» (*S. Theol.* III, 6, 6). Se, invece, «la natura umana si fosse unita al Figlio di Dio non ipostaticamente o personalmente, ma accidentalmente, come alcuni hanno sostenuto, bisognerebbe porre in Cristo un duplice essere (*due esse*), uno in quanto Dio e uno in quanto uomo. Così come in Socrate l'essere per cui è bianco si distingue dall'essere per cui è uomo, non appartenendo l'essere della bianchezza allo stesso essere personale di Socrate. Invece l'essere corporeo, l'essere animato, appartengono alla medesima persona di Socrate. E se accadesse a Socrate, quando la sua persona è già costituita, d'acquistare mani, piedi o occhi, come accadde al cieco nato, questi acquisti non moltiplicherebbero in Socrate l'essere, ma solo delle nuove relazioni, perché verrebbe a vivere non solo con le membra che già possedeva, ma anche con quelle di nuova acquisizione. Così, dunque, poiché la natura umana non gli fa acquistare un nuovo essere personale (*novum esse personale*), ma solo una nuova relazione dell'essere personale preesistente con la natura umana, di modo che quella persona ormai sussista non solo secondo la natura divina, ma anche secondo la natura umana» (*S. Theol*. III, 17, 2).

E così S. Tommaso può nuovamente concludere: «L'essere eterno del Figlio di Dio, che è la natura divina, diventa l'essere dell'uomo, in quanto la natura umana viene assunta dal Figlio di Dio in unità di persona» (*S. Theol.* III, 17, 2 ad 2).

La strumentalità dell'umanità di Cristo e l'agire teandrico

L'unità nell'essere si rispecchia logicamente nell'unità dell'operare. L'essere di Cristo è unico, però è un essere *teandrico*, in quanto informa allo stesso tempo sia la divinità sia l'uma-

nità. L'operare di Cristo è, a sua volta, unico, perché riceve tutta la sua *energheia* dal medesimo atto d'essere, ma è un operare teandrico poiché riunisce in sé l'apporto sia della natura umana sia della natura divina. Ma qui sorge la questione: qual'è, precisamente, l'apporto dell'umanità di Cristo alla nostra salvezza?

Per descrivere l'apporto umano, i Padri latini e tutti gli scolastici prima di S. Tommaso, ricorrono esclusivamente alla categoria del merito. Essi conoscono solo la causalità meritoria e ragionano così: Cristo, persona divina, acquista meriti di valore infinito, anche attraverso il suo agire umano, perché è la dignità della persona che misura la qualità del merito, In virtù da tali meriti e gli ci redime e ci salva. Concretamente questo merito infinito assume l'aspetto di una soddisfazione: Cristo espia i nostri peccati. Del resto, è nell'espiazione dei nostri peccati che Cristo acquista merito.

Invece i Padri greci, oltre che quella del merito, avevano utilizzato anche la categoria dello strumento: l'umanità di Cristo è lo strumento (*organon*) della divinità. «Poiché Dio si è incarnato – scrive Giovanni Damasceno nel *De fide orthodoxa* – l'azione umana di questo Dio è divina o deificata: essa non è estranea all'attività divina»[3].

Nella trattazione di tale questione si nota un chiaro sviluppo nel pensiero di S. Tommaso: nel *Commento alle Sentenze* egli ricorre quasi esclusivamente alla categoria del merito, mentre a partire dalla *Summa Contra Gentiles* la sua preferenza va alla categoria dello strumento.

Quando compose il suo *Commento*, S. Tommaso conosceva già l'opera di Giovanni Damasceno e talvolta utilizza la nozione greca di strumentalità per giustificare l'esistenza di una grazia creata in Cristo; infatti, scrive, Cristo non può essere che uno strumento animato; occorre dunque che abbia una capacità permanente che lo accrediti per la missione alla quale è destinato. Questa capacità è la grazia[4]. La conoscenza della problematica

3 *De fide orthodoxa* III, 19.
4 Cfr. *In III Sent.* d. 3, 1, 1 ad 4.

greca non lo induce tuttavia ad abbandonare il solo punto di vista del merito. Ciò che scrive dell'infinità della grazia di Cristo ne fornisce una prova. «L'infinità della grazia di Cristo – dice – ha come conseguenza l'infinità della sua efficacia: questa si realizza nel *merito* e da ciò ne viene che all'azione umana di Gesù concorre la persona divina. In Cristo infatti non si tratta di una semplice azione umana, ma di un'azione umano-divina, teandrica»[5]. Questo testo indica chiaramente che S. Tommaso non aveva ancora còlto l'importanza della nozione di strumento: egli restava prigioniero della teologia latina del merito. D'altronde, il cambio di prospettiva è considerevole. Mentre infatti nella prospettiva dello "strumento", l'accento viene posto sulla sua collaborazione, il suo concorso, il suo contributo, a quanto viene compiuto dalla causa principale. Ed è quindi una prospettiva dal basso verso l'alto. Nella prospettiva del merito, l'accento è posto su colui che merita; ed è pertanto una prospettiva dall'alto verso il basso.

Tuttavia, a parere del Biffi, benché «una formulazione *esplicita e generale* della causalità efficiente strumentale» dell'umanità di Cristo sia assente nel Commento alle Sentenze, essa è già implicitamente presente, e «sta alla base del valore salutare delle azioni di Cristo "*post mortem*", senza dire che da misteri come la risurrezione e l'ascensione abbiamo situazioni ed effetti che sono in Cristo attuazione piena di salvezza e in condizione esemplare, di inizio e di funzione per noi, anche se – come sembra risultare dai testi – a un mistero come la risurrezione non viene annessa un'efficacia causativa di giustificazione che superi evidentemente l'esemplarità»[6].

Come sappiamo, dopo il suo rientro in Italia da Parigi alla corte pontificia, dove occupava la carica di "Maestro di sacro palazzo", S. Tommaso ebbe l'opportunità di arricchire le sue conoscenze della patristica greca. Questo gli consentì anche di migliorare il suo linguaggio cristologico. Così, già a partire dalla

5 *Ivi*, d. 3, 1, 2, sol. 2 ad 4.
6 I. BIFFI, *I misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino*, cit., p. 198.

Summa Contra Gentiles, la categoria della quale egli si avvale preferibilmente per parlare dei rapporti tra l'umanità e la divinità del Cristo è quella di strumento. Egli inquadra questa categoria dentro il modello ilemorfico di anima e corpo. Come il corpo svolge il ruolo di strumento dell'anima, analogamente l'umanità svolge il ruolo di strumento del Verbo di Dio.

S. Tommaso precisa che il rapporto tra anima e corpo può essere inteso in due modi, o come causa materiale, e allora il corpo funge da materia dell'anima (che diviene forma del corpo), o come *causa strumentale*, e allora il corpo diviene strumento dell'anima nel compimento delle sue azioni. Delle due modalità soltanto la seconda si può applicare l'unione ipostatica.

Infatti, la natura umana non può fungere da materia rispetto alla natura divina, né questa svolge il ruolo di forma rispetto alla natura umana. Ciò che accade invece è che la natura umana è congiunta alla natura divina come strumento: «La natura umana in Cristo fu assunta perché operasse strumentalmente quelle azioni che sono proprie del solo Dio»: «*Humana natura in Christo assumpta est ut instrumentaliter operetur ea quae sunt operationes propriae solius Dei*»[7], come mondare i peccati, illuminare le menti con la grazia, introdurre gli uomini nella perfezione della vita eterna. Perciò si può veramente paragonare la natura umana in Cristo ad uno strumento proprio e congiunto al Verbo, come la mano è congiunta all'uomo.

Però, nota l'Angelico, ci sono due tipi di strumenti: congiunti e separati o estrinseci. Per esempio, la mano è uno strumento proprio e vitalmente congiunto al corpo, mentre l'ascia è uno strumento estrinseco e disgiunto. Nell'unione ipostatica, l'umanità funge da strumento congiunto della divinità.

I guadagni del paradigma ilemorfico sono considerevoli. L'immagine anima-corpo consente a S. Tommaso non solo di stabilire una profonda e stabile unione (in quanto strumento *congiunto*) della natura umana con la natura divina, ma anche di

[7] *S. C. Gent.* IV, 41, n. 3798.

chiarire il ruolo specifico delle due nature: alla natura divina spetta il ruolo di causa principale di tutto l'agire umano del Cristo; mentre alla natura umana compete il ruolo di causa strumentale dello stesso agire divino del Verbo. In quanto causa agente strumentale, la natura umana ha qualità e prerogative sue proprie; ecco così chiarita la specificità dell'agire umano del Cristo. «L'operazione che uno strumento compie in forza della propria forma è la sua operazione propria, e non appartiene all'agente principale, se non in quanto questi se ne serve per agire egli stesso: scaldare, per esempio, è operazione del fuoco e non del fabbro, il quale però usa il fuoco per scaldare il ferro. Invece l'operazione che una cosa compie solo perché è mossa da un'altra, s'identifica con l'operazione dello stesso agente principale: fare una seggiola, per esempio, non è per la scure un'operazione distinta da quella dell'artigiano. Perciò dovunque l'agente principale e quello strumentale hanno forme e virtù operative diverse, bisogna distinguere un'operazione propria dell'agente principale e una propria dell'agente strumentale, sebbene quest'ultimo partecipi all'operazione dell'agente principale, e questo si serva dell'operazione dello strumento, e ciascuno quindi operi in comunione con l'altro. In Cristo dunque la natura umana ha la propria virtù operativa, e così pure la natura divina. Perciò la natura umana ha un'operazione propria distinta dall'operazione divina e viceversa (*humana natura habet propriam operationem distinctam ab operatione divina et e converso*). Tuttavia la natura divina si serve dell'operazione della natura umana come di uno strumento (*divina natura utitur operatione naturae umanae sicut operatione sui instrumenti*); e a sua volta la natura umana partecipa all'operazione dell'agente principale»[8].

Alla specificità dell'agire umano si devono addebitare tutte le debolezze che accompagnano sia il corpo sia l'anima del Cristo: i bisogni, corporali e culturali, il sonno, la fame, la sofferenza, il dolore, la tristezza, la morte, ecc. «Era conveniente che il

[8] *S. Theol.* III, 19, 1.

corpo assunto dal Figlio di Dio soggiacesse alle debolezze e deficienze umane e questo principalmente per tre ragioni. *Primo*, perché il Figlio di Dio, assunta la carne, è venuto nel mondo precisamente per espiare il peccato del genere umano. Ma uno espia per il peccato di un altro quando si accolla la pena dovuta al peccato altrui. Ora, i difetti corporali quali la morte, la fame, la sete e simili, sono pene del peccato che è stato introdotto nel mondo da Adamo. [...] *Secondo*, per facilitare la fede nell'incarnazione. [...] *Terzo*, per darci esempio di pazienza, sopportando con fortezza le sofferenze e i difetti umani» (II, 14, 1). «Essendo l'anima forma del corpo, hanno tutti e due un solo essere, e perciò se qualche danno colpisce il corpo, ne risente indirettamente anche l'anima per l'essere che ha comune con il corpo. poiché dunque il corpo di Cristo era passibile e mortale, come si è visto sopra, era necessario che anche la sua anima fosse passibile in questo modo» [9]. In tutte queste azioni, in cui l'agire di Gesù non trascende il livello umano, non si può dire che, per quanto attiene la causalità efficiente, l'umanità di Cristo agisca come strumento del Verbo se non in senso lato, si tratta infatti dell'efficienza *propria* della causa strumentale. La strumentalità in senso stretto va invocata soltanto nel caso in cui l'azione compiuta da Gesù oltrepassi ogni potere della sua umanità in quanto umanità, e compia, in quanto strumento del Verbo, azioni divine come rimettere i peccati, risuscitare dei morti, dare la grazia e lo Spirito Santo, ecc.

Però, sebbene l'umanità di Cristo in quanto umanità goda di un'attività sua propria che non si confonde con quelle della divinità (ha una sua conoscenza, una sua volontà, una sua libera iniziativa, una sua sensibilità, una sua affettività, ecc.), l'unità di fondo dell'agire di Cristo rimane salva, perché l'azione che proviene dalla natura umana di Gesù non differisce nella sua intenzionalità dall'azione divina: non esiste una salvezza per cui ci salvi l'umanità di Cristo ed una salvezza per cui ci salverebbe la sua

[9] *Ivi*, III, 15, 4.

divinità. L'attività è dunque numericamente una, come unico è l'essere del Cristo. Le due nature non operano separatamente, ma in stretta relazione che la nozione di strumentalità descrive nel miglior modo possibile. Si ha così sul piano dinamico il corrispettivo dell'unione ipostatica sul piano ontologico. Questa cooperazione e sinergia non causa una fusione ontologica delle due attività che si ricollegano alla dualità delle nature: ciascuna conserva la propria specificità. Ora, conservando ciascuna la propria specificità e tuttavia concorrendo ad un'unica azione, si ha la definizione stessa dell'azione strumentale. Non c'è parallelismo tra le due azioni di Cristo, ma subordinazione, conservando ciascuna il suo valore nel seno di questa unità. «La trascrizione dell'unità ontologica di Cristo sul piano dell'attività, permette una migliore comprensione della soteriologia. Inoltre favorisce una teologia dei misteri di Cristo: non si tratta più soltanto di una mediazione ascendente, ma di una configurazione attraverso Cristo risuscitato possessore dello Spirito al senso dei misteri che egli ha vissuto. Solo la partecipazione dell'umanità di Cristo alla donazione immediata della grazia giustifica una tale teologia»[10].

L'esemplarità di Cristo

Parlando della causalità di Cristo oltre che alla causalità strumentale e meritoria, S. Tommaso dà grande risalto alla causalità esemplare.

Questo genere di causalità era sempre stato tenuto presente dagli autori cristiani, a cominciare da Giovanni e Paolo, che avevano presentato il Verbo di Dio e Cristo stesso come l'archetipo e come il primogenito di ogni creatura: l'*imago Dei invisibilis*, modello dell'uomo, *imago Dei visibilis*. Essere causa esemplare appartiene quindi alla stessa costituzione ontologica del Cristo. Ma è attraverso l'umanità che il Verbo di Dio diviene modello visibile.

10 C. Duquoc, *Cristologia*, Brescia 1972, p. 315.

La visibilità della sua esemplarità viene continuamente sottolineata da S. Tommaso in tutti gli *acta et passa* di Cristo. Per S. Tommaso l'azione di Cristo ha sempre un valore ed una funzione illuminante, istruttivo. «*Omnis actio Christi nostra est instructio*». L'*actio Christi* è il *sacramentum* di quanto il cristiano deve fare, la cui vita è tutta nel "modello" (*exemplum*) Cristo, che si tratta di riprendere, riprodurre, dispiegare e diffondere. Imitare Cristo significa con ciò entrare nella *virtus* dei suoi misteri e lasciarsene modellare.

L'esemplarità di Cristo viene sottolineata dall'Angelico in tutte le sue opere; ma ce n'è una, il *Commento al Simbolo*, dove questo viene fatto con una chiarezza, un'insistenza e una sistematicità straordinarie. Di ogni singolo mistero viene prime esposto l'aspetto ontologico e subito dopo l'aspetto esemplaristico, paradigmatico e pedagogico. Sono pagine stupende, di un'intensità straordinaria: la conoscenza del Cristo diviene un richiamo fortissimo alla sua sequela.

Dall'*incarnazione* l'anima apprende nuove verità che la fortificano nella fede, nella speranza e nella carità. La corroborano nella fede, «poiché dopo l'avvento di Cristo ci sono stati svelati molti misteri che prima erano occulti». «La speranza si spinge più in alto, constatando che il Figlio di Dio non è venuto in mezzo a noi assumendo la nostra carne per poca cosa, ma per la nostra massima utilità [...]: per farci dono della sua divinità, e così si è fatto uomo al fine di trasformare l'uomo in Dio (*sic factus est homo, ut hominem faceret Deum*)». Infine, «la carità da ciò viene incendiata. Infatti non c'è prova più evidente della carità [di Dio] del fatto che lui, il creatore di tutte le cose, si è fatto creatura, il padrone di tutto si è fatto nostro fratello, il Figlio di Dio si è fatto figlio dell'uomo»[11].

Trattando della *passione*, dopo aver evidenziato il suo valore come rimedio del peccato, S. Tommaso dice che la sua utilità come esempio (*quantum ad exemplum*) non è affatto inferiore (*non*

11 *In Symb.* 3, nn. 905-907.

minor est utilitas). «Infatti la passione basta da sola ad informare completamente la nostra vita. Chi vuol vivere perfettamente, null'altro ha da fare che disprezzare tutto quello che Cristo in croce ha disprezzato e bramare ciò che Cristo ha bramato. Infatti nella croce non manca l'esempio di nessuna virtù. [...] Se cerchi la pazienza, nella croce trovi la pazienza più eccellente [*excellentissima*]. Se cerchi l'umiltà volgi lo sguardo al crocifisso. [...] Se vuoi un esempio di obbedienza, segui colui che si è fatto obbediente al Padre fino alla morte. [...] Se vuoi un esempio di disprezzo delle cose terrene, segui colui che pur essendo il re dei re e il signore dei potenti, sulla croce è stato denudato, irriso, sputacchiato, malmenato, coronato di spine, dissetato col fiele e l'aceto, e ucciso»[12].

La causalità esemplare della vita del Signore è sempre presente nella cristologia dell'Angelico e la sua attenta analisi rivela quanto sia superficiale l'impressione o la convinzione che la morale tomista è più aristotelica, filosofica, che non cristiana. Nulla di più errato. Senza la sequela di Cristo non esiste nessuna morale cristiana per S. Tommaso. E nella sua cristologia, Gesù Cristo è per il credente l'unica via, verità e vita: una via ardua ma sicura, una verità sublime ma certa, una vita intima ma altamente feconda. E da parte sua, il credente, in quanto membro del corpo di Cristo, già condivide sin d'ora la sua incarnazione, la sua passione, con tutte le sue croci e tribolazioni; ma poi, dopo la vita presente, egli è destinato a seguire il suo Capo nel suo Regno, per partecipare alla sua gloria e al suo beatificante amore.

[12] *Ivi*, 3, nn. 909-924.

I PRIVILEGI DELL'UMANITÀ DI CRISTO

Dopo aver studiato il mistero dell'incarnazione dal punto di vista della persona assumente, il Verbo di Dio, S. Tommaso passa ad esaminare lo stesso mistero dal punto di vista dell'umanità assunta. Questa trattazione, precisa lo stesso S. Tommaso, abbraccia due argomenti principali: «Primo, ciò che dal Verbo di Dio è stato assunto; secondo, ciò che è stato coassunto, ossia le perfezioni e i difetti (*primo, considerando occurrit de his quae sunt a Verbo Dei assumpta; secundo, de co-assumptis, quae sunt perfectiones et defectus*). Ciò che il Verbo di Dio assunse è la natura umana e le sue parti. Perciò bisogna considerare tre cose: primo, la stessa natura umana; secondo, le parti di essa; terzo, l'ordine di assunzione»[1].

Assumibilità della natura umana

Anzitutto, S. Tommaso si domanda perché il Verbo di Dio, per "incarnarsi", ha assunto una natura umana anziché la natura di qualche altra creatura, inferiore oppure superiore all'uomo: *Utrum humana natura fuerit magis assumpibilis a Filio Dei quam quaelibet alia natura*[2].

Il ragionamento di S. Tommaso, a sostegno della tesi dell'assumibilità della natura umana, è il seguente. Poiché l'assumibilità non rientra nella capacità o potenzialità di chi viene assunto, ma esclusivamente nella potenza dell'assumente, si deve dire che

1 *S. Theol.* III, q. 4 (esordio).
2 *Ivi*, III, 4, 1.

secondo la sua potenza assoluta Dio avrebbe potuto assumere qualsiasi creatura. Ma se si considera questo fatto secondo la sua potenza ordinata, allora si nota che era conveniente che la realtà assunta appartenesse al genere umano, e questo per tre motivi: primo, perché tra le creature del mondo sensibile, l'uomo è colui che maggiormente si avvicina a Dio; secondo, perché era quello che aveva bisogno di redenzione. L'uomo era quindi sia degno di essere assunto sia bisognoso dell'assunzione. «Rispetto alla dignità, la convenienza sta nel fatto che la natura umana, in quanto razionale e intellettuale, è naturalmente capace di raggiungere in qualche modo il Verbo stesso con la sua operazione, cioè mediante la conoscenza e l'amore. Riguardo poi alla necessità, la convenienza sta nel bisogno che l'uomo aveva di riparazione, essendo soggetto al peccato originale. Ora, queste due ragioni di convenienza appartengono soltanto alla natura umana: infatti la creatura irrazionale manca del motivo della dignità, alla natura angelica invece manca il motivo della necessità. Ne risulta quindi che soltanto la natura umana è assumibile»[3].

Una natura personale o impersonale?

La natura umana assunta dal Verbo di Dio è una natura completa, assolutamente integra, è una natura individuale e non generica, universale. Infatti, «ad una natura universale non si possono attribuire se non operazioni comuni ed universali, con le quali l'uomo non merita né demerita; mentre l'assunzione del Verbo è stata fatta affinché il Figlio di Dio meritasse per noi nella natura assunta. Inoltre, perché una natura universale non è sensibile, ma un'idea astratta (*intelligibilis*) invece il Verbo di Dio assunse la natura umana per presentarsi con essa in maniera visibile agli uomini»[4].

3 *Ibidem.*
4 *S. Theol.* III, 4, 4.

La natura umana assunta dal Verbo è sostanzialmente identica a quella di ogni altro uomo; è quindi costituita di anima e corpo, di spirito e materia, di carne e ossa, non un fantasma, una finzione; è dotata quindi di intelletto e di volontà, di sentimenti e di desideri. «È necessario perciò porre in Cristo due intelletti, uno divino e l'altro umano, e similmente due volontà»[5].

Questa natura individuale, perfettamente integra, generata dalla Vergine Maria, è assunta dal Verbo, che la fa totalmente propria. L'unione ipostatica significa esattamente questo: che la natura umana si trova personificata, ipostatizzata nel Verbo divino. Essa non possiede una sussistenza "propria", bensì riceve la sussistenza dal Verbo.

S. Tommaso spiega, e lo fa in modo egregio, che il non possedere una propria sussistenza e il condividere la sussistenza del Verbo, per la natura umana del Cristo non è affatto una diminuzione, una lacuna, una privazione, ma è, al contrario, il suo singolarissimo privilegio. Infatti essa è elevata ad una sussistenza e quindi ad una personalità infinitamente più elevata di quella che avrebbe avuto semplicemente con l'atto di essere (*actus essendi*) ad essa proporzionato. Così, «alla natura umana assunta manca la propria personalità, non perché le manchi qualcosa che spetta alla perfezione della natura umana; ma perché le è stato aggiunto qualcosa che trascende la natura umana, ossia l'unione con la persona divina»[6]. Pertanto, soggiunge S. Tommaso, si dice, sebbene impropriamente, che la persona (divina) «ha consumato la persona [umana]», non perché l'ha distrutta, ma perché la persona divina con la sua unione ha impedito che la natura umana avesse la propria personalità (*personalitatem*)[7]. Infatti, «nella natura umana assunta, la persona non precede l'assunzione, ma ne è il termine, poiché se preesistesse, o dovrebbe essere distrutta, e allora sarebbe inutile la sua assunzione, oppure dovrebbe rimanere dopo l'unione, e si avrebbero così due persone, l'assumente

5 *Comp. Theol.* c. 212, 417.
6 *S. Theol.* III, 4, 2 ad 2.
7 *Ivi*, ad 3.

e l'assunta: il che è un'eresia, come si è visto sopra. Dunque resta che il Figlio di Dio in nessun modo assunse la persona umana (ma soltanto la natura)» [8].

Tutte le dispute che si ebbero prima di Calcedonia e anche in tempi assai recenti intorno alla persona umana di Cristo, nascono da qualche malinteso intorno al concetto di persona, della quale si sono date e si possono dare svariate definizioni (ontologica, psicologica, dialogica, narrativa, ecc.). Ora, se della persona si ha un concetto ontologico come quello di S. Tommaso, per il quale persona significa il porre in essere una realtà intellettiva o razionale, significa cioè l'atto del sussistere, è ovvio che se tale atto viene supplito nella natura umana del Cristo dal Verbo di Dio, nulla viene tolto alla natura stessa (già perfettamente integra), la quale invece acquista una sussistenza di livello infinitamente più alto di quella che di per sé le compete. Essa non è priva di sussistenza, perché nel momento in cui viene assunta la natura umana del Cristo esiste effettivamente, ma non sussiste a parte, non sussiste a fianco del Verbo di Dio, ma sussiste nel Verbo, proprio perché è resa partecipe della sua sussistenza.

Se, però, nel definire la persona non si utilizza il concetto ontologico ma altri concetti (psicologico, dialogico, sociologico, narrativo, ecc.), allora si può e si deve ammettere in Cristo anche una personalità umana oltre che divina, perché indubbiamente egli era dotato di un'autocoscienza umana, di una soggettività umana, di una "narratività" umana, ecc.

Ma torniamo a S. Tommaso, il quale, negando alla natura umana una propria personalità, la eleva alla sussistenza del Verbo di Dio. In questa prospettiva, la persona del Verbo possiede tutta la perfezione costitutiva della persona e in essa rimane immutata. L'unione della natura umana è un essere astratta a partecipare della perfezione stessa della persona del Verbo. Ciò implica che la natura sia priva della sua personalità e che la comunicazione alla personalità del Verbo sia l'atto unificante. Tutto ciò

8 *Ivi*, *Respondeo*.

che riguarda la persona è allora dalla parte del Verbo. La natura umana non concorre a costituire la persona, sì che questa sia un risultato di tre elementi: corpo-anima-divinità; se così fosse, anche la natura divina sarebbe una *parte* e l'unione non sarebbe più secondo la persona. «Essendo invece la natura divina qualcosa di integro che ha assunto con un'unione ineffabile la natura umana, conseguentemente la persona esiste in forza della natura divina (*persona se tenet ex parte divinae naturae*); l'anima e il corpo sono invece attratte alla personalità (*trahuntur ad personalitatem*) della persona divina, e così la persona del Figlio di Dio è anche la persona del Figlio dell'uomo» [9].

La personalità del Verbo è il principio di unità: la natura umana a questa unità non contribuisce se non disponendosi nella sua potenza obbedienziale. Tutta l'attualità personale sta dalla parte della natura divina, come quella che ha l'integrità e la massima completezza in sé. A questa perfezione personale viene assunta la natura umana, che da quel momento forma un'unità di persona con il Verbo. Così essa rimane senza la personalità propria. Ora, la natura è come strappata alla sua personale autonomia, dal punto di vista della sussistenza ontologica: il Verbo ha il pieno possesso ed è la persona anche della natura umana oltre che della natura divina [10]. Di qui anche la sua maggiore dignità. Essa non è in un supposito creato, bensì in un supposito divino: «*Unio animae et corporis in Christo ex hoc est dignior quam in nobis, quia non terminatur ad suppositum creatum sed ad suppositum aeternum*» [11].

Per chiarire ulteriormente ai suoi lettori che avevano molta familiarità con il linguaggio metafisico aristotelico quale sia il rapporto tra la persona divina assumente e la natura umana assunta, S. Tommaso ricorre a due analogie: l'analogia dei rapporti tra sostanza e accidente, e l'analogia dei rapporti tra anima e corpo. La prima analogia sottolinea la subordinazione ontologica

9 *Comp. Theol.* 211, 412.
10 *In III Sent.* d. 5, 3, 3.
11 *Q. disp. de Unione Verbi* a. 2 ad 12.

della natura umana (accidente) alla persona del Verbo (sostanza); la seconda analogia mette in risalto il legame profondo, sostanziale, che unisce la natura umana alla persona divina. Ma S. Tommaso stesso avverte la pericolosità di queste analogie e ne denuncia il limiti. La prima analogia ha condotto alcuni alla *tertia opinio* di Pietro Lombardo: essi si avvalevano precisamente dell'analogia della persona e del suo vestito. La seconda analogia aveva favorito coloro che professavano la *prima opinio*, la quale parlava di unione tra due sostanze.

Contro l'applicazione alla lettera dell'analogia sostanza-accidenti, S. Tommaso scrive: «Per il fatto che il Verbo divino esiste dall'eternità, non ne segue che la natura umana sia unita al Verbo accidentalmente come concludeva la terza opinione. Infatti, il Verbo assunse la natura umana in maniera da poter essere veramente uomo. Ma essere uomo vuol dire essere nel genere delle sostanze. Per questo, se dall'unione con la natura umana l'ipostasi del Verbo ha di poter essere uomo, ne segue che l'unione non è accidentale, poiché le accidentalità non possono conferire l'essere sostanziale (*esse substantiale*)» [12]. Perciò l'analogia sostanza-accidenti non calza perfettamente, perché l'umanità di Cristo non rientra nella categoria delle accidentalità, ma delle sostanze. È sostanza sia la natura divina sia la natura umana. Ma mentre la natura divina gode della propria sussistenza, la natura umana mutua la sua sussistenza dal Verbo; e così, «*divina persona quae ante incarnationem subsistebat in una natura, postea subsistit in duabus naturis*» [13].

Quanto all'analogia anima-corpo, S. Tommaso osserva: «L'anima si unisce al corpo in un modo diverso da come si unisce la divinità ad entrambi. Infatti l'anima si unisce al corpo come la sua forma, per cui dall'unione di queste due realtà viene costituita una natura che si chiama natura umana. La divinità invece non si unisce al corpo e all'anima come la loro forma o co-

12 *S. C. Gent.* IV, 49.
13 *In III Sent.* d. 6, *div. textus*.

me una parte, ciò che sarebbe contrario alla perfezione divina. Per questa ragione, dall'unione della divinità con l'anima e il corpo non viene costituita una nuova natura, ma la stessa natura divina, che è in se stessa integra e pura, in un modo incomprensibile ed ineffabile unì a sé la natura umana formata dal corpo e dall'anima, e ciò avvenne grazie alla sua infinita potenza. Noi vediamo infatti che quanto più grande è la potenza di un agente, tanto meglio unisce a sé lo strumento per compiere una determinata opera. Essendo dunque la potenza divina infinita e incomprensibile per la sua infinità, ne viene che il modo con cui Dio ha unito a sé la natura umana di Cristo come strumento scelto per l'umana salvezza risulta per noi ineffabile e superiore ad ogni altra unione di Dio con la creatura» [14].

Però anche se l'unione della natura umana con il Verbo resta del tutto ineffabile, in quanto diversa e superiore a qualsiasi altro genere di unione (materia-forma, corpo-anima, sostanza-accidente, parte-tutto, ecc.), una verità rimane definitivamente acquisita: che questa singolare unione è stata resa possibile grazie alla partecipazione della natura umana alla sussistenza del Verbo di Dio: «La natura umana viene unita al Verbo in modo da assumerne la sussistenza e, non al contrario, in modo da aggiungere qualcosa alla natura del Verbo o da trasmutarla; per questo l'incarnazione è stata fatta nell'unità di persona e non nell'unità di natura» [15]. Quando la natura umana viene attratta alla personalità divina, questa già sussiste perfettamente e completamente nella natura divina con cui si identifica. la natura umana allora non concorre a farla sussistere, ma concorre a farla sussistere come uomo, cioè nella natura umana. Il risultato che ottiene è che il Verbo sia uomo, veramente uomo, non che il Verbo guadagni una nuova sussistenza. Perciò non si può parlare di nessuna causalità della natura umana nella costituzione della persona di Cristo; infatti non contribuisce a formare la persona divina, ma vie-

14 *Comp. Theol.* c. 211, 412.
15 *S. Theol.* III, 2, 2 ad 1.

ne attratta ad essa, inserita in essa: «*Ita etiam natura humana quae additur divinae personae non causat personalitatem in ipsa, sed in personalitatem eius praeexistentem trahitur*»[16]. Qui sta l'ineffabile mistero. La natura umana che è nell'ordine sostanziale e viene unita sostanzialmente, così che si può dire che Cristo è veramente uomo, non apporta alla persona del Verbo nessun elemento determinante nella costituzione di essa e tal che sia ragione concorrente per la sua sussistenza. Essa dà qualche cosa di sostanziale e tuttavia qualcosa di pur sempre secondario, qualcosa a cui è presupposto già tutto quello che di primo e fondamentale è richiesto per sussistere ed essere completi sia nell'ordine formale dell'essenza come in quello entitativo dell'essere. Dalla natura umana il Verbo non riceve l'essere ma solo di essere uomo. Perciò il Verbo non sussiste per essa ma in essa. Essere uomo per il Verbo è sì essere secondo un ordine sostanziale in un senso secondario, per cui il Verbo si costituisce come uomo. «*Quamvis Verbum non sit constitutum per naturam humanam ut sit simpliciter, tamen per naturam humanam constituitur quod sit homo*»[17].

Da questo emerge che l'unione sostanziale della natura umana alla persona del Verbo è un'unione che è al di sopra di tutti i modi di unione a noi noti. La sua peculiarità, in cui gran parte del mistero si trova, sta appunto nel fatto che essa si unisce ad una persona già completa col suo atto d'essere (*actus essendi*), ma non si unisce accidentalmente. Dall'altra parte, unendosi secondo l'ordine sostanziale, affianca al Verbo una sostanzialità secondaria, che è il suo contributo a che il Verbo sia veramente uomo, come lo siamo noi. Ossia, mentre per un lato dovrebbe essere unita accidentalmente, lo è invece sostanzialmente; per l'altro, mentre dovrebbe essere causa di determinazione prima è invece causa di determinazione secondaria, benché sostanziale e non accidentale. «Questo pensiero profondissimo, in cui la specula-

16 *In III Sent.* d. 5, 2, 1 ad 1.
17 *Ivi*, d. 6, 1, 1 ad 1.

zione di S. Tommaso ha centrato nella sua essenza il mistero dell'incarnazione, ci sembra sia il punto fermo e fecondo della sua cristologia»[18].

Per non aver compreso l'originalità della metafisica tomistica dell'essere e la felice applicazione che S. Tommaso ne ha fatto alla cristologia, Gaetano, Suarez, Bañez e numerosi altri tomisti più o meno ortodossi, per spiegare il mistero dell'unione ipostatica hanno complicato le cose, introducendo tra la natura umana e la persona divina del Verbo un *tertium quid*, detto *modus unionis* oppure *modus substantialis*. Questo *modus* ha la funzione di perfezionare ulteriormente la natura umana di Cristo a livello ontologico, personalizzandola. Così, nel momento dell'unione il Verbo assume una natura umana già personalizzata (*ultimate personata*). Secondo questa teoria, la grazia dell'unione consiste principalmente nel dono del *modus substantialis* che rende la natura umana di Cristo suscettiva dell'essere del Verbo di Dio.

Questo ingrediente intermedio tra natura e persona è assolutamente estraneo al pensiero di S. Tommaso, il quale, come abbiamo visto, insegna che l'*actus essendi* attua immediatamente la natura facendone una persona, la quale sussiste nella natura. pertanto tutta la teoria dei modi è un laborioso ed inutile artificio alieno alla limpida struttura della metafisica e della cristologia di S. Tommaso. Filosoficamente, le teorie modalistiche si presentano artificiose e quelle che ammettono due esseri sostanziali secondo le due nature (Scoto, Suarez) urtano contro la metafisica dell'ente, che è veramente uno quando poggia sull'unità dell'*actus essendi*. Come mostra P. Parente, «la teoria tomistica secondo l'interpretazione ben fondata di Capreolo e di Billot, risponde meglio alle esigenze dogmatiche e filosofiche. Difatti è in armonia con la dottrina definita ad Efeso sull'unità di Cristo, perché ne difende l'unità di essere, la più profonda e vera che ci sia tra due sostanze; si accorda bene con il Concilio di Calcedonia perché le due nature restano integre sulla linea sostanziale e

18 A. Piolanti, *Dio Uomo*, Roma 1964, pp. 170-171.

la loro unità ipostatica appartiene alla sfera esistenziale. Ma questa teoria è da preferirsi anche dal punto di vista filosofico, perché salvaguarda le linee purissime della metafisica classica e cristiana, specialmente nella funzione dell'essere in rapporto con l'essenza e con la costituzione della persona»[18 bis].

Gesù Cristo vero uomo

Mentre per una cristologia che procede dal basso ciò che fa problema è la divinità, per una cristologia che, come quella di S. Tommaso e di tutti i Padri e scolastici, procede dall'alto, ciò che fa problema è l'umanità.

Per salvaguardare l'umanità, Nestorio aveva affiancato al Figlio di Dio non semplicemente una natura umana individuale, bensì una natura umana dotata di una propria sussistenza: così in Cristo ci sarebbero state, oltre che due nature, anche due persone. ma in questo modo, come osserva S. Tommaso, viene distrutto il mistero dell'incarnazione. La tesi dell'unica sussistenza, vale a dire di un unico *actus essendi*, che inglobi allo stesso tempo oltre che la natura divina del Verbo anche la natura umana in cui si incarna risulta irrinunciabile.

Però qui spunta inevitabilmente l'interrogativo: una natura umana che non è dotata di una propria sussistenza si può legittimamente chiamare uomo?

Che Gesù Cristo oltre che vero Dio sia anche vero uomo era già stato solennemente definito dai Concili di Efeso e di Calcedonia. Ma come rendere intelligibile oltre che credibile questo asserto dogmatico?

S. Tommaso, proseguendo nella sua esplorazione del mistero dell'incarnazione dal punto di vista della natura assunta, spiega perché al Cristo spetti di diritto il nome di uomo. La ragione è che ha diritto al titolo di uomo un individuo che possiede tutto

[18 bis] P. Parente, *Teologia di Cristo*, Roma 1970, vol. I, p. 438.

ciò che compete alla natura umana. Ora, com'è stato mostrato, questo è il caso della natura umana di Cristo: è una natura integra, che ha tutto ciò che fa parte della natura umana: corpo e anima, intelletto e volontà, sessualità ed affettività, ecc. Non è una natura umana universale ma particolare, individuale, totalmente determinata, come è particolare, individuale, determinata, la natura di Pietro, Paolo, Giovanni. Grazie a questa completezza non la natura umana di Cristo, ma Cristo stesso, il Figlio di Dio è uomo, vero uomo. Infatti, «il Verbo di Dio è questo uomo determinato»[19].

Il nome *uomo* applicato a Gesù Cristo e a noi non viene predicato equivocamente ma univocamente. Infatti, «questo nome *uomo* attribuito a Cristo e agli altri uomini indica sempre la stessa forma, cioè la natura umana; onde si applica ad essi univocamente; ma varia soltanto l'indicazione del supposito, perché applicandolo a Cristo include la persona increata; applicandolo agli uomini include invece la persona creata»[20].

Che Cristo sia il Figlio di Dio non gli impedisce affatto di essere anche figlio dell'uomo, perché possiede tutto ciò che è proprio dell'uomo. «Infatti è chiaro che quest'uomo determinato, che è Cristo, è una certa sostanza, non universale ma particolare, ed è una certa *ipostasi* (o persona) non però diversa da quella del Verbo, perché la natura umana fu assunta dalla persona del Verbo, in maniera che il Verbo sussistesse ugualmente nella divina e nell'umana natura. ma ciò che sussiste nella natura umana è quest'uomo singolare; onde dicendo *questo uomo*, si intende il Verbo che vi sussiste»[21].

La partecipazione alla sussistenza divina del Verbo non toglie nulla alla natura umana, ma anzi, come ama ripetere l'Angelico, accresce infinitamente la sua dignità. «Che l'anima umana e il corpo di Cristo – leggiamo nella *Summa Contra Gentiles* – siano tratti alla personalità del Verbo, senza formare altra perso-

19 *S. C. Gent.* IV, 49.
20 *Ibidem.*
21 *Ibidem*, cfr. *S. Theol.* III, 16, 1; *In III Sent.* d. 7, 1, 1.

na umana, non indica inferiorità di virtù, ma piuttosto una dignità maggiore. Infatti ogni cosa ha un essere migliore quando è unita ad un essere più degno, che quando esiste da se stessa»[22].

Dalla dottrina della piena integrità delle due nature – umana e divina – nell'unicità della persona divina discendono due importanti conseguenze che S. Tommaso non manca di sottolineare: la comunicazione degli idiomi e la teandricità delle operazioni del Cristo.

a) *Comunicazione degli idiomi*. Comunicazione degli idiomi (*communicatio idiomatum*) significa "interscambio delle proprietà". L'espressione in S. Tommaso ricorre molto raramente[23], ma la dottrina gli era ben nota e nella *Summa Theologiae* se ne occupa per esteso nella XVI questione della *Tertia pars*. L'espressione "comunicazione degli idiomi" indica la possibilità di attribuire all'unica persona di Cristo le proprietà dell'una e dell'altra natura (umana e divina), per esempio, il fatto di nascere dalla Vergine, di soffrire e di morire, che sono proprietà della natura umana, o quello di assolvere dei peccati oppure di risorgere dalla morte, che appartengono alla natura divina.

La dottrina della "comunicazione degli idiomi" era diventata dogma di fede dopo che i Concili di Efeso e di Calcedonia avevano condannato il dualismo ipostatico di Nestorio e il monofisismo di Eutiche e Nestorio che poneva in Cristo due soggetti (*ipostasi*) distinti, l'Uomo e il Verbo, negava la comunicazione degli idiomi; invece Eutiche, che fondeva in una le due nature, esagerava lo scambio degli attributi fino ad eliminare la distinzione tra il divino e l'umano in Cristo. La Chiesa condannò l'uno e l'altro errore, dichiarando legittima quella comunicazione, in base all'unità personale di Gesù Cristo (Concilio di Efeso), e mantenendo ferma la distinzione delle due nature e delle rispettive proprietà (Concilio di Calcedonia).

22 *Ibidem.*
23 Cfr. *In III Sent.* d. 22, 1, 2 ad 1.

S. Tommaso, richiamando il quarto anatematismo di Cirillo contro Nestorio, spiega che «tutti gli attributi di Cristo, dovuti a Lui o per la natura divina o per la natura umana, si possono predicare di Lui sia come Dio sia come uomo. [...] La ragione di questo si è che, essendo una medesima l'ipostasi di ambedue le nature, la medesima ipostasi sta per i nomi di entrambe (*eadem hypostasis supponitur nomine utriusque naturae*). Si chiami *uomo* o *Dio*, lo si fa con riferimento all'ipostasi della natura divina e della natura umana. Perciò dell'uomo si possono dire proprietà della natura divina e di Dio proprietà della natura umana»[24].

Però, precisa l'Angelico, «sebbene tra gli attributi dati a Cristo non si faccia alcuna distinzione, bisogna tuttavia distinguere gli aspetti per cui gli diamo gli uni e gli altri. Perché gli attributi divini gli spettano per la natura divina, mentre gli attributi umani gli spettano per la natura umana»[25]. Pertanto, quando a Cristo si dà, per esempio, il nome *Dio*, «non lo si attribuisce ad un uomo a causa della natura umana, ma a causa del supposito (che è la persona divina del Verbo)»[26].

A chi obietta che è impossibile dare ad un medesimo oggetto attributi opposti. Ora le proprietà della natura umana sono opposte alle proprietà di Dio: infatti Dio è increato, immutabile ed eterno, mentre è proprio della natura umana d'essere creata, temporale e mutevole, S. Tommaso replica: «Sotto un medesimo aspetto è impossibile dare ad un medesimo soggetto attributi opposti, ma non sotto aspetti diversi. E così si predicano di Cristo

24 *S. Theol.* III, 16, 4.

25 *Ibidem.* Molto buona anche la formulazione del *Compendium Theologiae*: «In Cristo vi sono due nature e un supposito. Se quindi ci riferiamo al supposito, possiamo dire indifferentemente di Cristo ciò che è umano e ciò che è divino. Bisogna tuttavia distinguere sotto quale aspetto gli viene attribuita l'una o l'altra cosa, perché le cose divine sono dette di lui considerando la natura divina, e le cose umane considerando la natura umana» (c. 211, 416).

26 *S. Theol.* III, 16, 2 ad 3.

cose opposte, non dal medesimo punto di vista, ma secondo nature diverse»[27].

b) *Operazioni teandriche*. Come ci informa lo stesso S. Tommaso, per definire la profonda unione che caratterizza le operazioni di Cristo, è molto opportuno il termine introdotto dallo Pseudo-Dionigi "*teandrico*", che significa *umano-divino*[28].

Poiché in Cristo c'è unico essere, sembrerebbe che lui dovrebbe esserci anche un solo operare. Questa era la tesi dei monofisiti, che S. Tommaso riassume nel modo seguente: «L'operare come l'essere spetta all'ipostasi sussistente. ma per l'unità d'ipostasi c'è in Cristo un solo essere. Dunque per la medesima unità c'è in Cristo una sola operazione»[29].

S. Tommaso riconosce la forza di questa argomentazione, apparentemente inconcepibile. Infatti, dovunque c'è una serie ordinata di cause agenti, l'inferiore viene mossa da quella superiore, come nell'uomo il corpo dall'anima, e le potenze inferiori dalla ragione. Cosicché le azioni e i movimenti compiuti dalle cause inferiori, più che operazioni sono opere, mentre è propriamente operazione ciò che compie la causa suprema. Nell'uomo, per esempio, il camminare dei piedi e il palpare delle mani sono opere dell'uomo compiute dall'anima, l'una per mezzo dei piedi e l'altra per mezzo delle mani. Ora, come nell'uomo normale il corpo è mosso dall'anima e l'appetito sensitivo da quello razionale, così in Gesù Cristo la natura umana veniva mossa e governata dalla natura divina. Da queste premesse i monofisiti traevano la conclusione che da parte della divinità spessa operante c'è una sola e medesima operazione, ma che diverse sono le opere, in quanto la divinità di Cristo certe cose le faceva direttamente, come sostenere l'universo con la parola della sua potenza, altre le faceva per mezzo della natura umana, come camminare. Ma questa conclusione è errata e fu giustamente condannata dal Sesto Concilio Ecumenico,

27 *Ivi*, III, 16, 4 ad 1.
28 *Comp. Theol.* c. 212, 420; *S. Theol.* III, 19, 1.
29 *S. Theol.* III, 19, 1 ob 4.

nei cui decreti si legge: «Noi onoriamo nel Signore Nostro Gesù Cristo, nostro vero Dio, due operazioni naturali», cioè l'operazione divina e l'operazione umana, «senza divisioni, senza trasposizioni, senza confusioni, senza separazioni»[30].

Discutendo la tesi dei monofisiti e del monoteliti, S. Tommaso è preoccupato di salvaguardare ad un tempo l'unità dell'agire di Cristo e la distinzione delle operazioni.

È impossibile negare la distinzione delle operazioni, perché la natura umana e la natura divina di Cristo sono fonti di due diversi sistemi di azioni. Ma è altrettanto innegabile che entrambi i sistemi di operazioni fanno capo ad un unico soggetto, la persona divina del Cristo. Però, per S. Tommaso, l'unità dell'agire di Cristo non va ricercata nella semplice assegnazione di entrambi gli ordini di operazioni all'unico soggetto divino, ma in una stretta subordinazione dell'agire umano all'agire divino. Si tratta di un'*azione teandrica* in un senso ancora più profondo della semplice appartenenza della natura umana alla persona divina del Verbo: è teandrica perché è veramente compiuta allo stesso tempo sia dalla natura umana sia dalla natura divina del Verbo.

Per spiegare questa verità, S. Tommaso ricorre alla teoria della causalità strumentale. Egli ha già affermato che l'umanità è lo strumento (organo) della divinità: è lo strumento di cui la divinità si serve per operare la nostra salvezza. Ora, nella causalità strumentale confluisce una duplice efficienza: non c'è soltanto l'efficienza della causa principale ma anche dello strumento, «perché due sono le azioni di un agente che viene mosso da un altro: l'una dipendente dalla propria forma, l'altra dall'impulso di chi la muove. Così l'operazione di una scure secondo la sua forma è di tagliare, l'operazione invece che compie in quanto viene mossa dall'artigiano è di fare, per esempio, una seggiola. L'operazione che uno strumento compie in forza della propria forma è la sua operazione propria, e non appartiene all'agente principale, se non in quanto questi se ne serve per agire egli stes-

30 Denz.-S. 557.

so; per esempio, è operazione del fuoco e non del fabbro, il quale però usa il fuoco per scaldare il ferro. Invece l'operazione che una cosa compie solo perché è mossa da un'altra, si identifica con l'operazione dello stesso agente principale: fare una sedia, per esempio, non è per la scure un'operazione distinta da quella dell'artigiano. Perciò dovunque l'agente principale e quello strumentale hanno forme e virtù operative diverse, bisogna distinguere un'operazione propria dell'agente principale e una propria dell'agente strumentale, sebbene quest'ultimo partecipi all'operazione dell'agente principale, e questo si serva dell'operazione dello strumento, e ciascuno quindi operi in comunione con l'altro (*utrumque agit cum communione alterius*)[31].

Caratterizzata in modo così semplice e lucido, la duplice efficienza della causalità strumentale – un'efficienza propria e un'efficienza dovuta alla causa principale – S. Tommaso applica questa dottrina al caso dell'umanità di Cristo, strumento della divinità. «In Cristo dunque la natura umana ha la propria forma e virtù operativa, e così pure la natura divina. Perciò la natura umana ha un'operazione propria distinta dall'operazione divina e viceversa. Tuttavia la natura divina si serve dell'operazione della natura umana come di uno strumento; e a sua volta la natura umana partecipa all'operazione della natura divina, come lo strumento partecipa all'operazione dell'agente principale. Questo è il pensiero di papa S. Leone, nella sua lettera a Flaviano: "compie ciascuna forma", cioè la natura divina e la natura umana in Cristo, "in comunione con l'altra ciò che le è proprio: il Verbo compie le azioni proprie del Verbo e la carne compie le azioni proprie della carne"»[32]. «Tuttavia – precisa S. Tommaso nel *Compendium Theologiae* – l'operazione dell'umanità di Cristo partecipa in qualche modo della potenza dell'operazione divina. Infatti, in tutte le operazioni che si trovano in un supposto, alcune servono come uno strumento a ciò che è principale, come le

31 *S. Theol.* III, 19, 1.
32 *Ibidem.*

altre parti dell'uomo sono strumenti dell'intelletto. E così nel Signore Gesù Cristo l'umanità è considerata quasi uno strumento della divinità. Ora, è chiaro che lo strumento agisce in virtù dell'agente principale: quindi nell'azione dello strumento si incontra non solo l'azione propria dello strumento, ma anche quella dell'agente principale, così che mediante l'azione della scure viene fatta l'arca in quanto la scure viene diretta dal falegname. Così dunque l'operazione della natura umana in Cristo aveva una speciale forza che, al di sopra della potenza umana, gli proveniva dalla divinità: che infatti Gesù toccasse il lebbroso era un'azione della sua umanità, ma che quel contatto guarisse la lebbra proveniva dalla potenza divina. E in questo modo tutte le azioni e passioni umane furono salvifiche a motivo della potenza divina: per questo motivo Dionigi chiama l'operazione umana di Cristo *teandrica*, vale a dire *umano-divina*, in quanto cioè procedeva dall'umanità mentre era presente in essa la potenza della divinità»[33].

La perfezione di Cristo nell'ordine della grazia

L'incarnazione, «miracolo di tutti i miracoli» (*miraculum omnium miraculorum*)[34], comporta per Cristo uno stato singolarissimo di perfezione: non solo perché la sua natura è esente da qualsiasi macchia di peccato, ma anche e soprattutto perché è quella che ha ricevuto la massima di tutte le grazie ipotizzabili, la grazia dell'unione ipostatica con la divinità; perciò in Cristo ci fu la *pienezza della grazia*.

Riguardo alla grazia, S. Tommaso ricorda anzitutto che questo termine può avere due accezioni. Secondo una prima accezione vuol dire *essere gradito*, noi diciamo infatti che uno ha la grazia di un altro perché gli è gradito; secondo un'altra accezio-

33 *Comp. Theol.* c. 212, 420.
34 *In III Sent.* d. 3, 2, 2 sol.

ne significa *dare gratuitamente*: si dice infatti di uno che fa grazia ad un altro quando gli conferisce un qualche beneficio gratuitamente. Queste due accezioni non sono però del tutto disgiunte una dall'altra. Infatti, uno dà qualcosa gratuitamente ad un altro perché il donatario è per qualche ragione gradito al donatore[35].

Esiste pertanto una duplice grazia, una grazia *gratis data* (data gratuitamente), e una grazia *gratum faciens* (che rende gradito colui che la riceve). Una cosa è data gratuitamente quando non è in alcun modo dovuta. Così, per esempio, sono dati gratuitamente all'uomo quei doni che eccedono l'ordine della natura e inoltre non possono essere acquistati con i meriti. Non tutti questi doni rendono l'uomo necessariamente gradito a Dio: ad esempio, il dono della profezia, la capacità di fare miracoli, i doni della scienza e della dottrina, che possono essere conferiti anche a dei peccatori[36].

Altri doni invece rendono l'uomo gradito a Dio e lo congiungono a lui; questi doni vengono chiamati grazia non solo perché vengono dati gratuitamente, ma anche perché rendono l'uomo gradito a Dio. Ma l'unione con Dio, precisa S. Tommaso, può avvenire in due modi. In un primo modo, *l'unione avviene mediante l'affettività*, e ciò per mezzo della carità, che rende l'uomo effettivamente unito a Dio. Questa grazia è comune a tutti i santi. In un secondo modo, l'unione dell'uomo con Dio avviene *mediante l'unità dell'ipostasi* o della persona, così che una sola e medesima ipostasi o persona sia Dio e uomo. «Questa unione a Dio è propria di Gesù Cristo. Questa è dunque la grazia singolare dell'uomo Cristo, cioè di essere unito a Dio nell'unità della persona: questo infatti è un dono dato gratuitamente, perché eccede tutte le capacità della natura e non è preceduto da alcun merito, ed è un dono che rende Cristo gratissimo a Dio, così che di lui in modo singolare è detto: "Questo è il mio Figlio diletto, nel quale mi sono compiaciuto" (Mt 3, 15)»[37].

35 *Comp. Theol.* c. 214, 424.
36 *Ivi*, c. 214, 425.
37 *Ivi*, 214, 426.

L'unione ipostatica con il Verbo di Dio è il primo titolo per cui Gesù Cristo supera tutti gli altri uomini nell'ordine della grazia. Infatti, «non ci poteva essere né si poteva escogitare per una creatura un modo superiore di avvicinarsi a Dio, più di chi è a lui congiunto nell'unità della persona»[38]. la sua unione con Dio è piena e perfetta sin dal primo istante della sua esistenza. Questa grazia si deve dire infinita, essendo infinita la persona del Verbo[39].

La pienezza della grazia di Cristo può essere considerata sotto due aspetti: l'aspetto dell'*intensità* e l'aspetto della *efficacia* (*secundum virtutem*), e si nota subito che essa eccelle in entrambi i casi.

Quanto all'intensità, Cristo possedeva la pienezza della grazia nel grado sommo e nel modo più perfetto in cui si possa avere. «E ciò si spiega anzitutto per l'intimità tra l'anima di Cristo e la fonte della grazia. Si dice infatti che quanto più si è vicini a chi dà, tanto più si riceve. Ora l'anima di Cristo, che è unita a Dio più intimamente che tutte le creature razionali, riceve da lui la massima effusione di grazia. In secondo luogo, si spiega per rapporto all'effetto. Perché l'anima di Cristo riceve la grazia con il compito di farla rifluire sugli altri. Perciò era necessario che avesse la grazia al massimo grado»[40].

Quanto poi all'efficacia (*quantum ad virtutem*) della grazia, di nuovo risulta che Cristo ne ebbe la pienezza, «perché l'ebbe per tutte le operazioni e per tutti gli effetti di essa. E questo perché la grazia venne conferita a lui quale principio universale (*universali principii*) presso tutti coloro che la ricevono. Ora, l'efficacia del primo principio in ogni ordine di cose si estende a tutti gli effetti di quell'ordine: il sole, per esempio, il quale, come insegna Dionigi, è la causa di ogni generazione, estende il suo potere a tutti i fenomeni della generazione. E così la seconda

38 *Ivi*, 214, 428.
39 *S. Theol.* III, 7, 11.
40 *Ivi*, III, 7, 9.

pienezza di grazia in Cristo s'intende nel senso che la sua grazia si estende a tutti gli effetti di essa, che sono i doni, le virtù e le altre cose»[41].

Ovviamente in Cristo la grazia dell'unione non esclude la grazia "abituale" mediante la carità, anzi la richiede ed esige che anch'essa sia superiore a quella di qualsiasi altro uomo. «A causa dell'unione della natura umana con Dio nell'unità della persona, l'anima di Cristo fu ripiena anche dei doni abituali della grazia, al di sopra di tutte le altre creature; così la grazia abituale in Cristo non fu una disposizione all'unione con Dio, ma bensì l'effetto dell'unione»[42]. Infatti, «l'unione della natura umana con la persona divina, precede in Cristo la grazia abituale, sia pure non in ordine cronologico, ma ontologico e logico (*non ordine temporis, sed naturae et intellectus*)»[43].

La grazia abituale, se si considera l'anima di Cristo che è limitata, si deve ritenere finita; se invece si considera la grazia in se stessa, è anch'essa infinita, sia in quanto contiene in sé tutto quanto può dirsi grazia, sia in quanto è data senza misura. Cosicché la grazia in Cristo *non poteva crescere*, né da parte del soggetto, Cristo, «perché Cristo in quanto uomo dal primo istante della sua concezione fu comprensore (beato) in modo vero e pieno. In lui dunque non ci poteva essere aumento di grazia, come non ci può essere negli altri beati, avendo essi già raggiunto il loro termine»[44]; ma non poteva crescere neppure da parte della forma che investe la sua anima, perché «non può esistere né si può pensare un'unione della creatura razionale con Dio più intima dell'unione personale. Perciò la grazia di Cristo tocca il vertice più alto della grazia. E così è chiaro che la grazia di Cristo non poteva crescere da parte della grazia stessa»[45].

41 *Ibidem.*
42 *Comp. Theol.* c. 214, 428.
43 *S. Theol.* III, 7, 13.
44 *Ivi*, III, 7, 12.
45 *Ibidem.*

Nella *Summa Theologiae*, dopo aver parlato della grazia d'unione e della grazia abituale di Cristo, S. Tommaso parla anche di una grazia capitale (*gratia capitis*): si tratta della grazia che Cristo possiede in quanto capo della Chiesa. Non si tratta di una grazia diversa da quella che egli possiede come uomo singolo (*gratia singularis illius hominis*); ma è la sua stessa grazia personale in quanto si espande e si effonde nella Chiesa, di cui Cristo è il capo. Infatti, «Cristo è nostro capo in quanto riceviamo da lui, ed è nostro capo perché ha la pienezza della grazia. Ora, la pienezza della grazia si è realizzata in lui con la perfezione della sua grazia personale. Quindi è nostro capo per la sua grazia personale (*gratia personalis*). Perciò la grazia di lui come capo e la sua grazia personale si identificano»[46].

Poiché, però, come si è visto, la grazia abituale (personale) e la grazia d'unione in Cristo sono strettamente congiunte, si può dire che la grazia capitale si identifica con la grazia d'unione: «In tal senso una grazia essenzialmente identica (*una per essentiam*) è grazia d'unione, di capo e di persona, con sole differenze di ragione»[47].

La santità di Cristo

Un corollario logico e necessario della grazia perfettissima di cui Cristo è dotato è la santità.

La santità, per S. Tommaso, fa parte della virtù della religione: «La santità non differisce dalla religione in modo essenziale, ma per una distinzione di ragione. Infatti si parla di religione per gli atti che si riferiscono al servizio di Dio, specialmente per quelli attinenti al culto, come sacrifici, offerte e altre cose del genere; si parla invece di santità non solo per codeste cose, ma per tutti gli atti delle altre virtù che l'uomo riferisce a

46 *Ivi*, III, 8, 5.
47 *Ivi*, ad 3.

Dio, o per quelle opere buone con le quali si dispone al culto di Dio»[48].

«Il termine santità – spiega l'Angelico – implica due cose. Prima di tutto purezza (*munditiam*), e a codesto significato accenna il termine greco: infatti, *aghios* significa *senza terra*. In secondo luogo significa stabilità (*firmitatem*). infatti presso gli antichi si denominavano *sante* le norme difese dalle leggi, così da non potersi violare; e una cosa si dice *sancita* per il fatto che è stabilita dalla legge. Anche presso i latini perciò il termine *santo* può ridursi ad indicare purezza. [...] Entrambi i significati permettono di attribuire la santità a quanto si applica al culto di Dio: cosicché non soltanto le persone ma anche il tempio, le suppellettili e ogni altra cosa del genere sono santificati per il fatto che vengono adibiti al culto di Dio»[49]. Essenzialmente la santità è la virtù specifica dell'uomo religioso: «è la disposizione con la quale l'anima umana applica a Dio se stessa e i propri atti»[50]. Questa virtù appartiene in sommo grado a Gesù Cristo, il quale come si è visto è unito a Dio non solo ipostaticamente ma anche "abitualmente", mediante la carità.

Ma la "santità di Cristo" in S. Tommaso non diviene mai oggetto di una trattazione sistematica, tanto viene da lui considerata una prerogativa essenziale di colui del quale nel momento dell'annunciazione a Maria viene detto «Colui che nascerà [da te] sarà dunque santo e chiamato Figlio di Dio» (Lc 1, 35). Commentando questo versetto, S. Tommaso scrive: «A differenza della nostra santità, si dice in modo singolare di Cristo che nascerà santo: noi infatti anche se diventiamo santi, certo non nasciamo santi, perché siamo soggetti al vincolo della nostra natura corruttibile; egli invece soltanto è nato veramente santo perché non è stato concepito dall'unione carnale»[51].

48 *S. Theol.* II/II, 81, 8.
49 *Ibidem.*
50 *Ibidem.*
51 *Catena aurea in Lucam* 1, 10.

Della santità di Cristo, S. Tommaso si occupa indirettamente nella Questione XV della *Tertia Pars*, che riguarda «i difetti dell'anima assunti da Cristo nella sua natura umana». Nel primo articolo l'Angelico si chiede «se in Cristo ci fosse il peccato» (*Utrum in Christo fuerit peccatum*). La risposta è categoricamente negativa: in Cristo non poteva esserci né peccato né fomite del peccato.

Non ci poteva esser peccato e questo per tre ragioni: «Primo, perché il peccato non contribuisce all'espiazione, anzi ne impedisce l'efficacia, poiché secondo l'*Ecclesiastico* (34, 23), "l'Altissimo non gradisce le offerte degli empi". Similmente non serve il peccato a dimostrare la realtà della natura umana, perché il peccato non è essenziale alla natura umana che ha Dio per autore, ma è stato piuttosto introdotto contro natura, "per la seminagione del diavolo", come si esprime il Damasceno. Terzo, non poteva egli peccando darci esempio di virtù, essendo il peccato contrario alla virtù. Per tutto questo Cristo non assunse in nessun modo la miseria del peccato né originale né attuale»[52].

Neppure ci poteva essere in Cristo il fomite del peccato, ossia la concupiscenza della carne. Infatti, «il fomite consiste nell'inclinazione dell'appetito sensitivo ad oggetti che sono contro la ragione. È chiaro perciò che quanto più cresce in una persona la virtù, tanto più si smorza in lei la violenza del fomite. Poiché dunque in Cristo la virtù raggiungeva il vertice più alto, ne segue che in lui non c'era il fomite del peccato. Inoltre, nel Vangelo si legge: "Ciò che in lei è nato viene dallo Spirito Santo". Ma lo Spirito Santo esclude il peccato e l'inclinazione al peccato, implicita nel termine fomite. Dunque in Cristo non c'era il fomite del peccato»[53].

Esente da qualsiasi forma di peccato, Cristo come Dio fu santo della santità ineffabile propria della SS.ma Trinità; ma fu

52 *S. Theol.* III, 15, 1.
53 *Ivi*, III, 15, 1-2.

santo anche come Uomo in forza dell'unione ipostatica e della grazia santificante. I discepoli di S. Tommaso (Gaetano, Scoto, Suarez, Giovanni di S. Tommaso, Billuart, ecc.) sostengono che la grazia di unione già santificava formalmente, cioè per se stessa, l'Umanità di Cristo. È la santificazione sostanziale, che i Padri solevano chiamare "*unzione*", santità che resta sulla linea dell'essere e però non modifica la natura umana come principio operativo: tuttavia essa stabilisce un rapporto di appartenenza intrinseca di tutta l'attività umana al Verbo, per cui ogni azione umana riveste una dignità o valore morale infinito, perché è azione del Verbo, che comunica il suo essere, sostenendo la natura assunta e facendola ineffabilmente propria.

La perfezione dell'agire di Cristo

Esaurito lo studio della condizioni ontologiche della natura umana del Cristo, attenendosi al suo procedimento rigorosamente speculativo, S. Tommaso passa a vedere quali sono le implicazioni che ne derivano per l'agire di un uomo dotato di una natura così perfetta, così profondamente unita a Dio, così piena di grazia e di santità. D'altronde è abbastanza ovvio che quest'uomo, che è Figlio di Dio e che svolge la funzione di salvatore, doveva possedere perfezioni del tutto particolari oltre che nel suo essere anche nel suo agire. Ecco come S. Tommaso introduce questo tema nel *Compendium Theologiae*: «Il fine per cui la natura umana è stata assunta dal Verbo di Dio è la salvezza e la riparazione della natura umana. Ora, la salvezza umana consiste nella fruizione divina, per la quale l'uomo diventa beato. Era quindi necessario che Cristo secondo la natura umana avesse perfettamente la fruizione di Dio: in ogni genere infatti, il principio dev'essere perfetto. Ora, la fruizione divina va considerata sotto due aspetti: secondo la volontà quando questa è perfettamente unita a Dio mediante l'amore, e secondo l'intelletto quando questo conosce perfettamente Dio. Ora, la perfetta unione della volontà con Dio mediante

l'amore è data dalla grazia, dalla quale l'uomo è giustificato, secondo quanto dice l'Apostolo: "Giustificati gratuitamente per la sua grazia" (Rm 8, 24): l'uomo infatti è reso giusto perché è unito a Dio attraverso l'amore. La perfetta conoscenza di Dio è ottenuta invece mediante il lume della sapienza, che è la conoscenza della verità. Era dunque necessario che il Verbo di Dio incarnato fosse perfetto nella grazia e nella conoscenza della verità» [54].

Il potenziamento della volontà di Cristo è avvenuto mediante un elevatissimo grado di grazia santificante; invece il potenziamento del suo intelletto è stato realizzato mediante uno straordinario livello di scienza. Allo studio della scienza di Cristo, S. Tommaso dedica numerose questioni della *Summa Theologiae* (III, 9-12), e altrettanto fa per la sua volontà (III, 18-21).

La scienza di Cristo

Data la presenza in Cristo di una duplice natura, umana e divina, in lui ci sono necessariamente due generi di conoscenza: uno procede dalla natura divina, l'altro da quella umana.

In quanto Figlio unigenito del Padre, Cristo possiede la stessa sapienza del Padre: «Il Verbo di Dio è la perfetta concezione della sapienza di Dio Padre, in modo che tutto ciò che è contenuto nella sapienza del Padre in modo ingenerato, è tutto contenuto nel Verbo in modo generato o concepito» [55].

Ma ciò che fa problema non è la scienza divina, ma la scienza umana di Cristo. Nell'epoca dei Padri, Apollinare aveva privato l'anima di Cristo della conoscenza intellettiva; più tardi gli agnoesti avevano sostenuto che Gesù Cristo era stato ignorante in certe cose. Tutte e due queste eresie erano state condannate. S. Girolamo attribuisce al Salvatore «*plenam scientiam et certissi-*

54 *Comp. Theol.* c. 213, 423.
55 *Ivi*, c. 216, 434.

mam veritatem»[56]; altrettanto fa S. Agostino che ritorna più volte sull'onniscienza dell'anima di Cristo[57].

S. Tommaso si preoccupa anzitutto di stabilire la tesi della conoscenza umana di Cristo. Ecco il suo ragionamento: «Come abbiamo spiegato, il Figlio di Dio ha assunto una natura umana integra, cioè non il corpo soltanto, ma anche l'anima, non solo quella sensitiva ma anche l'anima razionale. Era perciò necessario che avesse la scienza creata (*scientiam creatam*), e questo per tre ragioni»[58]. La prima ragione è che l'anima di Cristo era molto più perfetta di quella degli altri uomini, e pertanto non poteva nascere in quella pura condizione di potenzialità al conoscere che è propria delle altre anime, «era perciò necessario che l'anima di Cristo fosse arricchita di una scienza che ne fosse la perfezione propria. In Cristo quindi doveva esserci un'altra scienza oltre quella divina. Altrimenti l'anima di Cristo sarebbe stata più imperfetta dell'anima degli altri uomini»[59]. La seconda ragione è che inutilmente Cristo avrebbe avuto un'anima intellettiva se non l'avesse esercitata nella conoscenza[60]. La terza è che tutti gli uomini hanno già naturalmente la conoscenza dei princìpi primi. «Ma a Cristo non mancava niente di ciò che è naturale, avendo egli preso tutta la natura umana. Perciò nel Sesto Concilio Ecumenico fu condannata la posizione di coloro che negavano in Cristo due scienze o due sapienze»[61].

Poi, per tracciare un quadro completo della scienza umana di Cristo, il Dottore Angelico distingue tre forme di scienza: beatifica, infusa e acquisita o sperimentale.

Anzitutto l'anima umana di Cristo gode della scienza della *visione beatifica*. S. Tommaso fonda questa tesi non sull'argomen-

56 S. Girolamo, *Ep. 36 ad Damasum*.

57 S. Agostino, *Ep. 187 ad Dardanum; De peccatorum meritis et remissione* c. 31.

58 *S. Theol.* III, 9, 1.

59 *Ibidem.*

60 *Ibidem.*

61 *Ibidem.*

tazione errata che la natura divina avrebbe resa partecipe l'anima umana della beatificante visione della Trinità, «perché la divinità si è unita all'umanità di Cristo nella persona e non nella natura o essenza; ma con l'unità di persona rimane la distinzione delle nature. Perciò l'anima di Cristo, che è parte della natura umana, per mezzo di una luce comunicatale dalla natura divina è stata elevata alla scienza beata, con la quale si vede Dio per essenza»[62].

La ragione dell'assegnazione di questo privilegio all'anima di Cristo è che Gesù è pieno di grazia e di verità sin dal suo concepimento; ed inoltre lui è la causa della beatitudine di tutti i santi e dei beati comprensori. «Era allora conveniente che Cristo autore della salvezza umana avesse la piena visione di Dio fin dal principio della sua incarnazione, e non pervenisse ad essa nella successione del tempo, come accade per gli altri santi. Ed era anche conveniente che fra tutte le altre creature quell'anima che era congiunta a Dio nel modo più intimo fosse maggiormente beatificata con la divina visione»[63].

Che cosa comporta questa visione beatifica? È soltanto visione di Dio o anche di ogni altra cosa in lui? È un sapere onnisciente?

A questi interrogativi, S. Tommaso risponde che, essendo finita l'anima di Cristo, nella sua visione di Dio non può comprendere tutta la sua essenza: «L'anima di Cristo è una creatura, e tutto ciò che in Cristo appartiene alla natura umana è creato: altrimenti in lui la natura della sua umanità non sarebbe diversa da quella della divinità, che sola è increata [...], quindi l'anima di Cristo non ha una conoscenza comprensiva di Dio, ma Cristo comprende Dio con la sua sapienza increata»[64].

Nella divina essenza l'anima di Cristo vede tutto ciò che Dio ha fatto e farà, ma non conosce tutta la sua potenza, e perciò non conosce tutto ciò che gli sarebbe possibile fare[65].

62 *Ivi*, III, 9, 2 ad 1.
63 *Comp. Theol.* c. 216, 435.
64 *Ivi*, 436.
65 *Ivi*, 437.

Con il secondo genere di conoscenza, quella *infusa* (*scientia indita*), l'anima di Cristo conobbe tutte le cose che l'uomo può conoscere con il lume dell'intelletto agente e che riguardano la verità delle scienze umane. «Con la medesima scienza conobbe inoltre tutte le cose che la rivelazione divina ha manifestato agli uomini mediante il dono della sapienza e della profezia, o di qualche altro dono dello Spirito Santo. Tutte questa cose l'anima di Cristo le conosceva più e meglio di tutti gli altri. L'essenza di Dio invece non la conosceva con la scienza infusa, bensì con la scienza beata (*scientia beata*) di cui s'è parlato prima»[66].

Diversamente dal *Commento alle Sentenze*, dove aveva escluso che Cristo fosse dotato anche di una *scienza sperimentale*, acquisita, nella *Summa Theologiae* S. Tommaso assegna a Cristo anche una scienza acquisita ma sembra farlo soltanto per non rendere inoperose le facoltà sensitive (dei sensi e della fantasia) di cui anche Gesù Cristo era dotato [67]. Coerente con questa linea di pensiero, l'Angelico esclude che Gesù Cristo possa avere appreso qualche cosa dagli altri, essendo egli stato costituito capo di tutti gli uomini, «perciò non era conveniente per la sua dignità che ricevesse insegnamenti da qualsiasi uomo» [68].

Quando S. Tommaso assegna a Gesù una scienza infusa illimitata e perfetta, lo fa sotto l'influsso di S. Agostino, il quale vedeva nell'*ignoranza* una conseguenza del peccato. Ma questo concetto non è esatto. C'è infatti un'ignoranza, detta nescienza, che fa parte dei limiti naturali dell'uomo, di qualsiasi uomo, L'ignoranza che fa parte dello stato di peccato è l'ignoranza di Dio e dell'immagine di Dio che c'è nell'uomo. Evidentemente questa dev'essere totalmente esclusa da Cristo. Inoltre in Cristo non ci può essere l'*errore*. Una cosa infatti è ignorare, altra cosa conoscere falsamente. L'errore è un male dell'intelligenza, e ad esso l'intelligenza perfetta di Cristo non poteva essere soggetta.

66 *S. Theol.* III, 11, 1.
67 *Ivi*, III, 12, 1.
68 *Ivi*, III, 12, 3.

Sembra poi che non sia necessario attribuire a Gesù Cristo una scienza perfetta nell'àmbito della scienze sperimentali: che cioè avesse una scienza illimitata nei campi della fisica, della chimica, della matematica, della biologia, ecc. Per l'adempimento della sua missione salvifica egli non aveva affatto bisogno di queste forme avanzate del sapere scientifico. In questi campi, Gesù Cristo era soggetto ai limiti che accompagnano necessariamente ogni cultura e che nella cultura ebrea del suo tempo non erano certo inferiori a quelli esistenti nella cultura greco-romana.

Strettamente legata alla questione della scienza di Cristo è quella della fede. Questa, secondo la classica definizione che ne dà S. Tommaso, è quella virtù teologica grazie alla quale «non si accetta verità alcuna se non in quanto è rivelata da Dio; perciò si appoggia alla verità divina come a suo principio»[69]. È una virtù dell'intelletto, per cui questo accetta, sull'autorità di Dio rivelante, verità che la mente umana non è in grado di raggiungere da sola, né di intendere né di vedere. Sulla base di questa definizione, l'Angelico conclude coerentemente che Cristo, essendo già dotato della visione di Dio, non aveva nessun bisogno della fede. «Oggetto della fede – scrive S. Tommaso – è la realtà divina non evidente. Ora, l'abito della fede, come ogni altro, riceve la sua specificazione dall'oggetto. Se quindi si toglie l'inevidenza della realtà divina, viene meno la fede. Ma il Cristo fin dal primo istante della sua concezione ebbe la piena visione dell'essenza di Dio. Dunque non ci poteva essere in lui la fede»[70].

La libertà di Cristo

Contro gli apollinaristi e i monoteliti, che riconoscevano in Cristo una sola volontà, quella divina, il Concilio Ecumenico Costantinopolitano III (681) aveva espressamente rivendicato al Cristo oltre ad una volontà divina anche una volontà umana.

69 *Ivi*, II/II, 1, 1.
70 *Ivi*, III, 7, 3.

S. Tommaso afferma senza esitazione l'esistenza in Cristo di due volontà: «Sappiamo – scrive l'Angelico – che il Figlio di Dio ha preso una natura umana perfetta. Ma alla perfezione della natura umana appartiene sia la volontà che è una sua facoltà naturale sia l'intelligenza. È quindi necessario affermare che il Figlio di Dio ha assunto la volontà umana nella natura umana. Ma assumendo la natura umana il Figlio di Dio non ha subìto nessuna menomazione negli attributi della natura divina, che, come abbiamo visto, ha una sua volontà. Dunque ci sono in Cristo due volontà, una divina e l'altra umana»[71].

Nell'anima umana di Cristo, l'Angelico distingue due volontà (appetiti), quella razionale e quella sensitiva (*sensualitas*). La prima è sempre resa conforme alla volontà divina dalla grazia santificante; la seconda di per sé si muove secondo i propri istinti (timore, gioia, tristezza, ecc.), ma in Cristo è perfettamente sottomessa al governo della volontà razionale e perciò si uniforma anch'essa alla volontà divina[72].

Ma quale spazio di azione poteva avere la libertà umana del Cristo, la quale dalla grazia santificante era resa impeccabile, mentre dalla visione beatifica era resa perfettamente conforme alla volontà di Dio?

Per rispondere a questi interrogativi, l'Angelico ricorre alla sua teoria della causalità strumentale, che aveva già applicato ai rapporti tra la natura umana e la persona del Verbo, il quale l'ha assunta quale strumento per operare la nostra salvezza. Tutto l'agire umano del Cristo: dell'intelletto, della volontà, della sensibilità, rientra dentro questo schema, e vale anche per ogni atto libero.

A chi gli obietta che lo strumento non è mosso da una volontà propria, ma da quella dell'agente principale e che in Cristo il principio movente ed operante era la volontà divina, S. Tommaso replica che è vero che è proprio dello strumento l'esser

71 *Ivi*, III, 18, 1.
72 *Ivi*, III, 18, 2 e 3.

mosso dall'agente principale, ma ciò accade in maniera diversa secondo le caratteristiche della sua natura. «Infatti uno strumento inanimato come una scure o una sega, viene mosso da chi lavora con un movimento soltanto meccanico. Invece uno strumento animato da un'anima sensitiva viene mosso per mezzo dell'appetito sensitivo, come un cavallo da un fantino. Finalmente uno strumento animato da un'anima razionale viene mosso per mezzo della propria volontà, come un servo viene mosso a fare qualche cosa dagli ordini del suo padrone, e il servo, come si esprime il Filosofo, è quasi "uno strumento animato". Allo stesso modo, dunque, la natura umana di Cristo era strumento della divinità, così da essere mossa per mezzo della sua propria volontà». Pertanto, tutto ciò che era umano in Cristo si svolgeva secondo la volontà divina, «ma questo non significa che in lui la volontà umana non abbia avuto le sue operazioni naturali. Anche la pia volontà dei santi si muove secondo la volontà di Dio, "la quale produce in loro il volere e l'operare", come dice l'Apostolo. Infatti, sebbene la volontà non possa essere mossa interiormente da nessuna creatura, viene però mossa interiormente da Dio. Così anche Cristo con la sua volontà umana seguiva la volontà divina, come si legge di lui nei Salmi (39, 9): "Voglio, mio Dio, fare la tua volontà"»[73].

La natura umana di Cristo nulla poteva senza il Verbo, perché a Lui veramente congiunta come strumento nella linea operativa. Egli, Dio, non poteva perdere l'egemonia sul suo essere umano. Anche umanamente tuttavia si può affermare che tutto in Lui fosse volontario, compresa la sensibilità, il dolore, la gioia, i i moti istintivi dell'anima e del corpo. Ciò perché da uomo voleva sì, ma voleva come strumento[74]. Ontologicamente finita, la sua natura umana non poteva in modo superiore alle sue forze; ma

[73] *Ivi*, III, 18, 1 ad 1 e 2.

[74] «*Alio modo potest considerari anima Christi secundum quod est instrumentum unitum Verbo Dei in persona. Et sic subdebatur eius potestati totaliter omnis dispositio propri corporis*» (*Ivi*, III, 13, 3).

unita personalmente al Verbo, riceveva una potente virtualità [75]. In base a questo principio tutto proviene da essa, ma solo in linea strumentale, essendo unico il principio egemonico dell'attività. Onde il S. Dottore non teme affermare: «In Cristo l'operazione della natura umana, in quanto è strumento della divinità, non è diversa dall'operazione della divinità: non c'è infatti una salvezza compiuta dalla divinità di Cristo e un'altra compiuta dalla sua umanità. Ma la natura umana, in quanto è una determinata natura, ha in Cristo un'operazione propria diversa da quella divina» [76]. Così veramente l'umanità di Cristo operò i miracoli come li operò il Verbo. Per questo fu deificata la sua volontà umana, come la natura tutta assunta, sebbene inconfondibilmente distinta e divisa dalla natura divina. Cristo è questo uomo concreto. Solo a questo patto la sua volontà e le sue azioni possono essere di Dio e insieme distinte dalle opere *ad extra* comuni alla Trinità.

Concludendo, l'egemonia personale della persona divina in Cristo non impedì l'esercizio della libera volontà, che dall'unione ipostatica e dalla visione beatifica attingeva il privilegio di una libertà perfetta, che non poteva piegare al peccato. Non dunque autonomia di un Io umano inconcepibile, ma libertà umana elevata al livello della libertà divina, e l'una e l'altra armonicamente fuse nell'unità psicologica della persona divina del Verbo.

Trattando della libertà umana del Cristo, S. Tommaso non poteva ignorare la questione delle passioni: quelle pulsioni istintive dell'appetito sensitivo che molto spesso ostacolano l'esercizio della libertà.

L'integrità della natura umana comportava nell'anima di Cristo la presenza di tutte le facoltà, comprese quelle sensitive, incluse quindi anche le passioni. Secondo S. Tommaso, in Cristo c'erano indubbiamente le passioni comuni alla natura umana, ma non il fomite del peccato, causato dal peccato originale. Tale disordine non può aver luogo in Cristo, immune da ogni contaminazio-

75 Cfr. *Ivi*, III, 13, 2.
76 *Ivi*, III, 19, 1 ad 2.

ne d'origine, e però in Lui la passione rimane come energia pura, subordinata perfettamente alla ragione e alla libera volontà.

S. Tommaso mette bene in luce la differenza tra le passioni nostre e quelle di Gesù: anzitutto quanto all'*oggetto*, perché mai in lui una passione poteva tendere, come in noi, a ciò che non è lecito, poi quanto al *soggetto*, perché ogni passione in lui era soggetta alla ragione, e finalmente quanto all'*effetto*, perché mentre in noi le passioni sconvolgono lo spirito, perturbando l'esercizio dell'intelletto e della volontà, in Cristo le passioni non si ribellavano ma ubbidivano alla volontà, senza sconfinare oltre la propria sfera[77].

Dall'ampia e approfondita trattazione che S. Tommaso riserva ai privilegi dell'umanità di Cristo, risulta che il Figlio di Dio ha voluto per sé un'umanità atta a collaborare nel migliore dei modi alla salvezza del genere umano: un'umanità autentica e non apparente come avevano insegnato i docetisti, un'umanità integra e non dimezzata come avevano affermato Apollinare e i monoteliti, un'umanità del tutto identica alla nostra tranne che nel peccato.

I privilegi di grazia e di santità che il Figlio di Dio ha voluto per la sua umanità procedevano sia dall'amore singolarissimo che egli nutriva per questo "figlio dell'uomo", sia per l'amore grandissimo che aveva per noi, che da quell'umanità dovevamo essere salvati. Per diventare il *nostro* salvatore, Gesù Cristo doveva essere come uno di noi, ma allo stesso tempo la sua umanità doveva essere infinitamente più degna della nostra.

La coscienza umana di Gesù

Dai teologi contemporanei è stato vivacemente dibattuto il problema dell'autocoscienza di Gesù Cristo in quanto uomo [78]. La questione è diventata inevitabile dal momento in cui ci si è

77 *Ivi*, III, 15, 4.

78 Tra i numerosi autori che si sono occupati di questo problema ricordo in particolare P. Galtier, *L'unité du Christ. Etre. Personne. Conscience*, Paris 1939; P. Parente, *L'io di Cristo*, Rovigo 1981[3]; J. Galot, *La conscience*

resi conto che la filosofia moderna, già con Cartesio, ha abbandonato il classico concetto ontologico di persona, come sussistente intellettuale, e l'ha sostituito con il concetto psicologico, che identifica la persona con l'autocoscienza.

Ci si chiede: in Cristo oltre che una coscienza divina c'era anche una coscienza umana? E inoltre, la coscienza umana raggiungeva anche la divinità?

S. Tommaso non si è posto esplicitamente il problema della coscienza umana del Cristo, ma nella sua cristologia ci sono tutti gli elementi per capire quale fosse il suo pensiero a questo riguardo.

Trattando della scienza dell'umanità di Cristo, S. Tommaso afferma categoricamente che l'anima di Cristo (quindi Cristo in quanto uomo) possedeva una *scientia visionis* dell'essenza divina e delle opere della SS.ma Trinità *ad extra* e quindi anche dell'incarnazione del Verbo, e pertanto sapeva di essere la natura in cui il Figlio di Dio si era incarnato. È grazie a questa coscienza primordiale della propria divinità, posseduta sin dal primo istante, che il Gesù storico poteva proclamare la propria divinità. Dio era ovviamente soltanto il Verbo; ma la coscienza di essere il Figlio di Dio non poteva essere soltanto del Verbo, ma anche della natura umana, onde renderla consapevole del privilegio grandissimo che aveva ricevuto. Di questo misterioso evento non poteva essere consapevole soltanto la Madre di Gesù; ma doveva esserlo ancor più Gesù stesso.

Ma come s'è visto, oltre ad una *scientia visionis*, secondo S. Tommaso nell'anima di Cristo esiste anche una *scientia experimentalis*, la quale non riguarda soltanto le cose esterne ma anche *se stesso*, il proprio agire, le proprie operazioni, la propria potenza. Egli è consapevole dei propri privilegi, del proprio potere di fare miracoli, di predire il futuro, ecc., sin dall'inizio, ma questa

de Jésus, Paris 1971; J. NICOLAS, *Synthèse dogmatique*, Paris 1985; M. NEDONCELLE, "Le moi du Christ et le moi des hommes à la lumière de la réciprocité des consciences", in *Problèmes actuels de christologie*, Paris 1960, pp. 201-226.

consapevolezza progredisce con l'età. «È chiaro – scrive l'Angelico – che Cristo progrediva in scienza e grazia di pari passo con l'età, cioè secondo il progresso dell'età compiva opere sempre più grandi che dimostravano maggiore sapienza e grazia»[79].

In Gesù c'è una certa coniugazione e collaborazione tra *scientia visionis* e *scientia experimentalis*. Mediante la *scientia visionis* egli sa di essere il Figlio di Dio, ma che cosa significhi per lui in concreto la *gratia unionis* lo scopre soltanto un po' alla volta. Ci fu quindi indubbiamente uno sviluppo della coscienza umana di Gesù. Sulla coscienza umana sperimentale, man mano che si sviluppa, si proietta la luce che emana dalla visione, cosicché mediante la formazione della coscienza sperimentale Gesù sa di essere, grazie alla visione, Figlio di Dio. Pertanto nella prima infanzia, pur possedendo la *scientia visionis*, Gesù non aveva ancora raggiunto la piena autocoscienza umana della propria divinità. Tale pienezza viene acquisita più tardi mediante l'esercizio dei suoi uffici messianici.

Riguardo all'autocoscienza, occorre tener presente che di essa si dànno due forme: una immediata, concomitante, tacita; un'altra esplicita ma riflessa. la prima si riferisce soltanto alla propria esistenza; la seconda attinge anche la natura del proprio essere[80]. Gesù Cristo come uomo le possiede entrambe. Mediante l'autocoscienza tacita egli sa di esistere, ma non percepisce ancora – in quanto uomo – la qualità del proprio *actus essendi*, cioè che il suo esistere è quello personale del Verbo di Dio; questo appartiene all'autocoscienza riflessa.

L'autocoscienza riflessa che Gesù possiede in quanto uomo è un'autocoscienza che si sviluppa, progredisce, matura, in modo analogo all'autocoscienza di ogni altro uomo. Assistito dallo Spirito Santo, riflettendo sul proprio agire, egli acquista in modo sempre più chiaro e più evidente la consapevolezza della propria identità, di essere cioè il Figlio di Dio fatto uomo.

79 *S. Theol.* III, 12, 2.

80 Sulla distinzione tra coscienza concomitante e riflessa, cfr. B. MONDIN, *Antropologia filosofica*, Roma 1990[2], pp. 98-108.

Ritengo che questo modo di concepire l'autocoscienza umana di Cristo rispecchi fedelmente il pensiero di S. Tommaso, il quale nella sua antropologia filosofica e nella sua psicologia e sempre molto attento ai dati dell'esperienza, e non priva mai le creature di quelle operazioni che sono proprie della loro natura.

I limiti della natura umana di Cristo

Dopo aver trattato ampiamente dei privilegi dell'umanità di Cristo, S. Tommaso, nella *Summa Theologiae* (III, qq. 14-15) dedica un paio di questioni allo studio dei suoi limiti (*defectus*).

Essendo Gesù Cristo interamente uomo, in tutto simile a noi tranne che nel peccato, si assoggettò a quei limiti (difetti, miserie, infermità) che sono propri alla natura umana. Tale condivisione dei nostri difetti è stata voluta da Gesù Cristo «per soddisfare per noi, per dimostrare la realtà della nostra natura umana e per essere a noi esempio di virtù» [81]. I limiti riguardano sia il corpo sia l'anima.

I *limiti corporali* sono le necessità biologiche: fame, sete, sonno, stanchezza, dolore, morte, ecc. Sono limiti che i Vangeli mettono in risalto nella vita di Gesù. S. Tommaso adduce tre ragioni a giustificazione dei limiti (*defectus, infirmitates*) corporali del Cristo. «Primo, perché il Figlio di Dio, assunta la carne, è venuto nel mondo precisamente per espiare il peccato del genere umano. Ma uno espia il peccato di un altro quando si accolla la pena dovuta al peccato altrui. Ora, i difetti corporali, quali la morte, la fame, la sete e simili, sono pene del peccato che è stato introdotto nel mondo da Adamo. [...] Era perciò conveniente al fine dell'incarnazione che Cristo nella nostra carne prendesse tali penalità in nostra vece, secondo le parole del Profeta: "Veramente si è addossato i nostri mali" (Is 53, 4). Secondo, per facilitare

81 *S. Theol.* III, 15, 1.

la fede nell'incarnazione. Perché, non essendo la natura umana conosciuta dagli uomini se non come soggetta a questi difetti corporali, qualora il Figlio di Dio avesse assunto una natura umana privo di essi, si sarebbe dubitato che egli fosse vero uomo e avesse preso vera carne e non fantastica. [...] Terzo, per darci esempio di pazienza, sopportando con fortezza le sofferenze e i difetti umani»[82].

Però, precisa il Dottore Angelico, Cristo non contrasse le miserie corporali per debito di peccato, in quanto ne era totalmente esente, ma per volere suo, perché egli assunse la natura umana, quale era nello stato di innocenza e perciò, come l'assunse senza peccato, così poteva assumerla anche senza i difetti che ne conseguono. Però, poiché venne per soddisfare al peccato della natura umana, volle assumere quei difetti naturali che sono comuni alla natura umana e che tuttavia non impediscono quei privilegi di scienza e grazia che erano stati a lui concessi: tali sono la fame, la sete, il sonno. Non doveva però assumere certi difetti particolari che dipendono o da tare ereditarie, come il mal caduco, o da disordini personali, come sarebbe l'indigestione[83].

I limiti naturali dell'anima sono le passioni. S. Tommaso distingue due generi di passioni: *corporali*, che l'anima subisce quando il corpo è colpito da qualche lesione o malattia; *psichiche*, «quando l'anima patisce per operazioni che sono proprie dell'anima oppure sono più dell'anima che del corpo»[84]. L'anima di Cristo era soggetta sia alle passioni corporali che a quelle psichiche. Ma S. Tommaso osserva che queste passioni si trovavano in Cristo in modo diverso dal nostro sotto tre aspetti: «Primo, per l'oggetto: perché in noi il più delle volte queste passioni si volgono a cose illecite: ciò che non avveniva in Cristo. Secondo, per la causa. Perché tali passioni spesso in noi prevengono il giudizio della ragione, mentre in Cristo tutti i movimenti dell'appetito sensitivo nascevano dall'impero della ragione. [...] Terzo,

82 *Ivi*, III, 14, 1.
83 *Ivi*, aa. 3-4.
84 *Ivi*, III, 15, 4.

per l'effetto. Perché in noi a volte tali passioni non si arrestano all'appetito sensitivo, ma trascinano la ragione. Ciò non avveniva in Cristo, perché tutti i moti attinenti alla carne umana erano così contenuti per sua volontà nell'appetito sensitivo che la sua ragione non ne veniva minimamente intralciata»[85].

Tra le passioni psichiche quelle che S. Tommaso analizza più attentamente sono la tristezza e il turbamento. Si tratta in effetti di due sentimenti che sembrano incompatibili con la condizione dell'anima di Cristo, che già godeva della visione beatifica sin dal primo istante della sua esistenza.

Riguardo alla *tristezza*, il Dottore Angelico osserva che «il gaudio della contemplazione di Dio per intervento della potenza divina era così circoscritto nell'anima di Cristo che non giungeva alle facoltà sensitive e non impediva quindi il dolore sensibile. [...] L'anima di Cristo poteva, quindi percepire interiormente qualcosa di nocivo per sé, come la passione e la morte, e per gli altri, come il peccato dei discepoli, o dei giudei che lo uccidevano. Perciò in Cristo, come ci poteva essere vero dolore, così ci poteva essere vera tristezza, diversamente però da noi per quelle tre ragioni già ricordate parlando della passibilità di Cristo»[86].

A proposito del *turbamento* che assalì l'anima di Cristo nell'imminenza della morte, S. Tommaso dice che era opportuno che egli avvertisse questo sentimento, e questo per due motivi: «Primo, per dare un insegnamento di fede, cioè per confermare la verità della natura umana (assunta); e per questo anche nell'imminenza della passione egli compie tutto umanamente. Secondo, per darci l'esempio. Se infatti egli avesse sopportato tutto senza turbamento, senza provare nessuna passione nella sua anima, non avrebbe offerto un esempio convincente di come va affrontata la morte. Perciò volle sentirsi turbato, affinché quando noi ci turbiamo non ricusiamo di subire la morte, e non ci perdiamo di coraggio. [...] Questo turbamento di Cristo fu na-

85 *Ivi*, III, 15, 4.
86 *Ivi*, c. 6.

turale: poiché come l'anima ama naturalmente l'unione col corpo, così naturalmente ha orrore di separarsi da esso, specialmente poi dal momento che la ragione di Cristo ebbe permesso all'anima e alle potenze inferiori di agire secondo le loro proprie tendenze» [87].

Cristo avvertì anche il sentimento della *meraviglia*, di fronte a cose nuove ed insolite, ma questo solo per la sua scienza sperimentale, perché alla sua scienza beata ed infusa nulla poteva riuscire nuovo [88].

Concludendo questo breve trattato sui limiti (*defectus*) dell'umanità di Cristo, S. Tommaso spiega in che modo Gesù Cristo poteva essere allo stesso tempo sia comprensore sia viatore. Era comprensore perché con la punta più alta della sua anima razionale godeva già della visione beatifica. Era invece viatore perché la sua anima sensibile e il suo corpo erano soggetti alle normali condizioni di qualsiasi discendente di Adamo ed Eva [89].

87 *In Johan.* 12, lect. 5, nn. 1651-1653.
88 *S. Theol.* III, 15, 8.
89 *Ivi*, a. 10.

GLI UFFICI MESSIANICI DI CRISTO

Dopo avere ampiamente ed accuratamente esplorato il mistero dell'unione ipostatica e dopo avere illustrato le proprietà (gli *idiomi*) di Cristo in quanto Verbo di Dio e in quanto uomo, S. Tommaso procede ad un rapido esame dei grandi ruoli (uffici) che Cristo svolge come salvatore del genere umano. Il suo ruolo (ufficio) fondamentale è quello di mediatore. Questo tema viene trattato nella questione XXVI della *Tertia Pars*, con la quale S. Tommaso chiude il trattato vero e proprio dell'Incarnazione. «La questione è infatti come il compendio di tutta l'esposizione di tale mistero, e insieme prepara la via alla contemplazione dell'opera con la quale Cristo ha esercitato questa sua mediazione» (L. Jassens).

Cristo Mediatore

L'ufficio di mediatore era già stato fortemente sottolineato da S. Paolo e da S. Agostino. Ed è a questi due autori che l'Angelico si richiama quando espone il suo pensiero su questo argomento.

Riguardo alla mediazione di Cristo si pongono due quesiti: 1) se sia una funzione esclusiva di Cristo; 2) se questa funzione gli competa in forza della natura umana.

Di per sé la funzione di mediatore non compete esclusivamente a Gesù Cristo. Lo stesso S. Tommaso, riprendendo un pensiero caro alla patristica greca, presenta l'uomo come mediatore tra il mondo invisibile e il mondo visibile. «L'uomo – scrive l'Angelico – essendo composto di una natura insieme spirituale e

corporale, costituisce come il *confine* tra le due»[1]. «Si dice appunto che l'anima intellettiva è come l'orizzonte e il confine tra le realtà corporee e quelle incorporee, perché è una sostanza incorporea e tuttavia forma del corpo»[2]. Ponendo l'uomo come punto di contatto tra la realtà invisibile e quella visibile, Dio intendeva affidargli un ruolo di mediatore: irradiando sulle creature il potere creativo di Dio mediante l'arte e portando a Dio il loro canto di lode mediante la religione. Sennonché col peccato di Adamo ed Eva tutto è andato irreparabilmente perduto. La mediazione naturale dell'uomo rispetto al mondo visibile è stata seriamente compromessa. A questo punto l'unica mediazione efficace tra cielo e terra, tra Dio e l'uomo stesso è quella del Salvatore, Gesù Cristo. Infatti, «l'ufficio proprio del mediatore è di unire coloro presso i quali esercita questa funzione; infatti gli estremi si uniscono nel punto intermedio. Ma unire perfettamente tra loro gli uomini e Dio è opera di Cristo, che ha riconciliato gli uomini con Dio, secondo le parole di S. Paolo: "Dio ha voluto riconciliare con sé il mondo in Cristo" (II Cor 5, 19). Perciò Cristo soltanto è il mediatore perfetto tra Dio e gli uomini, in quanto con la sua morte ha riconciliato con Dio il genere umano. [...] Nulla proibisce però che altri possano chiamarsi mediatori tra Dio e gli uomini in mondo imperfetto, in quanto cioè cooperano a tale unione in modo dispositivo o ministeriale»[3].

A prima vista sembra che a Cristo spetti la funzione di mediatore in quanto Dio. Infatti «Cristo si dice mediatore perché ci ha riconciliati con Dio, e lo ha fatto togliendo il peccato che ci separava da Dio. Ma togliere il peccato spetta a Cristo, non in quanto uomo, bensì in quanto Dio. Dunque Cristo è mediatore in quanto Dio e non in quanto uomo»[4].

Ma già S. Agostino aveva osservato che «sommamente immortale e sommamente beato, il Verbo è troppo lontano dagli

1 *S. C. Gent.* IV, 55.
2 *Ivi*, II, 68.
3 *S. Theol.* III, 26, 1.
4 *Ivi*, III, 26, 2 ob 3.

uomini mortali e infelici. Perciò Cristo non è mediatore in quanto Verbo; lo è invece in quanto uomo»[5]. D'accordo con Agostino, l'Angelico nota che nel mediatore si possono considerare due cose: la posizione intermedia rispetto agli estremi, e la funzione di unirli tra loro. «Per essere in mezzo occorre al mediatore una certa distanza da entrambi gli estremi; per unirli bisogna che trasmetta all'uno quello che appartiene all'altro. Ora, nessuna delle due cose è attribuibile a Cristo in quanto Dio, ma solo in quanto uomo. Infatti come Dio non differisce dal Padre e dallo Spirito Santo nella natura e nell'onnipotenza, né il Padre e lo Spirito Santo hanno qualche cosa che non appartenga al Figlio, perché sia possibile a lui comunicarlo agli uomini come cosa non sua. Ambedue le cose sono invece attribuibili a Cristo in quanto uomo. Perché egli in quanto uomo, dista da Dio per la natura, e dagli uomini per la dignità della grazia e della gloria. Così pure in quanto uomo unisce tra loro Dio e gli uomini, comunicando a questi i precetti e i doni di Dio e offrendo a Dio per gli uomini espiazioni e suppliche. Perciò si dice con tutta verità che egli è mediatore in quanto uomo»[6].

Commentando la lettera a Timoteo, S. Tommaso sottolinea il carattere universale della mediazione di Cristo: «L'unico Cristo Gesù è mediatore di Dio e degli uomini, non di alcuni ma di tutti gli uomini e ciò non sarebbe stato se non avesse voluto salvare tutti. Il Cristo è il vincolo che unisce, poiché è giusto e mortale, e per la sua morte congiunge noi alla giustizia di Dio. Egli è la propiziazione per i nostri peccati, per alcuni efficacemente, ma per tutti sufficientemente poiché il prezzo del suo sangue è sufficiente per la salvezza di tutti: ma non ha efficacia che negli eletti a causa dell'ostacolo (negli altri)»[7].

Intrinseco alla mediazione è un duplice movimento: ascendente e discendente. Col movimento ascendente Cristo appaga la giustizia di Dio e consegue il perdono dei nostri peccati; col

5 AGOSTINO, *De civitate Dei* IX, 15.

6 *S. Theol.* III, 26, 2; cfr. *In III Sent.* d. 19, 1, 5, q. 2.

7 *In Tim.* 2, 4-5, lect. 1, n. 64.

movimento discendente ci rende partecipi della sua grazia, che è la grazia dell'unione con Dio. I due movimenti non sono antitetici ma complementari: il primo però appartiene all'ordine della causa meritoria, il secondo all'ordine della causa efficiente. «La mediazione ascendente si compie in uno con quella discendente, il merito e la soddisfazione con l'azione efficiente. Si stabilisce così la profonda unità tra i diversi aspetti dell'opera redentiva di Cristo superando ogni divisione tra aspetto oggettivo e soggettivo della causalità salvifica della croce: l'amore agisce nella croce di Cristo operando quel cambiamento ontico dell'uomo che si apre nella fede ad accoglierlo, che lo riconcilia con Dio»[8].

Cristo Profeta

L'ufficio generale della mediazione assume svariate forme, che nel caso di Cristo la tradizione ha fissato nei tre grandi uffici messianici di profeta, sacerdote e re. La trattazione tomistica di questi tre uffici non viene svolta in modo sistematico. L'unico ufficio che viene studiato attentamente, con rigore e profondità, è l'ufficio sacerdotale. Poco, invece, viene detto degli altri due. Ma sono presi anch'essi in considerazione.

All'ufficio profetico, S. Tommaso dedica soltanto un articolo della *Summa Theologiae* e qualche bel paragrafo del suo commento al Vangelo di Giovanni.

Quanto meno per due ragioni, sembra che l'ufficio di profeta non si addica a Gesù Cristo. In primo luogo perché la profezia è una prerogativa dell'Antico testamento: il tempo dell'attesa del Messia; mentre Gesù è colui che porta a compimento tutte le profezie. In secondo luogo, la profezia appartiene ad un genere di conoscenza oscuro ed imperfetto: «*Prophetia importat enigmaticam cognitionem*»[9].

[8] M. Bordoni, *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo*, Roma 1986, III, pp. 374-375.

[9] *In Johan.* IV, lect. 6, n. 667.

Di fatto però il titolo di profeta viene usato spesso dagli evangelisti parlando di Gesù, e S. Tommaso mostra che questo titolo gli spetta di diritto. Infatti, «il profeta svolge due uffici: quello della visione e quello dell'annuncio» [10]; il profeta annuncia agli uomini i misteriosi disegni di Dio. E certamente Gesù ha fatto questo meglio di tutti i profeti che l'avevano preceduto. Quanto alla visione, la profezia è indubbiamente una visione imperfetta, perché è un vedere da lontano piuttosto enigmatico. Sotto questo aspetto occorre distinguere in Cristo la sua posizione di comprensore e di viatore. «Cristo prima della sua morte partecipava del nostro stato, essendo non solo comprensore ma anche viatore. E quindi faceva delle profezie, quando conosceva e manifestava cose lontane dalla conoscenza degli altri viatori. Per questo motivo si dice che egli aveva la profezia» [11]. Quando predice eventi futuri, anche Cristo si avvale del linguaggio immaginifico proprio della profezia. E così, «sebbene Cristo avesse una conoscenza piena e aperta nell'ordine intellettivo, tuttavia nella fantasia possedeva delle immagini» [12], e di esse si serviva per raffigurare le cose distanti nel futuro [13].

Come si vede, più che dell'esercizio effettivo dell'ufficio profetico da parte di Gesù, S. Tommaso si preoccupa di dimostrare che in lui esistevano tutte le condizioni soggettive per svolgerlo: visione ed annuncio. Di fatto però Gesù svolge la sua attività profetica da una posizione molto più alta di quella comune agli altri profeti. S. Tommaso ricorda che Gesù possiede tre gradi di conoscenza: sensitiva (sperimentale), intellettiva e divina. Ora, «per quanto attiene la conoscenza sensitiva, egli aveva qualche somiglianza con i profeti, perché nella sua fantasia poteva formarsi delle immagini sensibili con cui rappresentare cose future od occulte, e questo a causa dei limiti a cui era soggetto in quanto viatore. Invece rispetto alla conoscenza intellettiva, Cri-

10 *Ibidem.*
11 *S. Theol.* III, 7, 1.
12 *Ivi*, ad 1.
13 Cfr. *In Johan.* IV, lect. 6, n. 667.

sto non può essere paragonato ai profeti; anzi egli era superiore agli angeli stessi, perché nella sua veste di comprensore era di gran lunga superiore a qualsiasi altra creatura. Altrettanto vale per la conoscenza divina: grazie a questa, Cristo stesso fu l'ispiratore dei profeti e degli angeli, dato che qualsiasi conoscenza avviene per partecipazione del Verbo divino»[14].

Cristo Sacerdote

Dei tre uffici messianici, quello sacerdotale è trattato da S. Tommaso con grande ampiezza e profondità. Praticamente l'ufficio di mediatore di Cristo viene identificato con il suo ufficio di sacerdote. Infatti il sacerdote è precisamente colui che svolge l'ufficio di mediatore tra Dio e gli uomini.

Nella S. Scrittura il *locus classicus* del sacerdozio di Cristo è la *Lettera agli Ebrei*. In essa egli è presentato come il sacerdote per eccellenza, l'unico in grado di offrire al Padre un sacrificio veramente degno ed accettabile: «Abbiano un grande sommo sacerdote che ha attraversato i cieli, Gesù, Figlio di Dio. [...] Infatti non abbiamo un sommo sacerdote che non sappia compatire le nostre infermità, essendo stato lui stesso provato in ogni cosa, a somiglianza di noi, escluso in peccato» (Eb 4, 14-15). «Nei giorni della sua vita terrena egli offrì preghiere e suppliche con forti grida e lacrime a colui che poteva liberarlo da morte e fu esaudito per sua pietà» (Eb 5, 7). «Egli poiché resta per sempre, possiede un sacerdozio che non tramonta. Perciò può salvare perfettamente quelli che per mezzo di lui si accostano a Dio, essendo egli sempre vivo per intercedere a loro favore. Tale era infatti il sommo sacerdote che ci occorreva: santo, innocente, senza macchia, separato dai peccatori ed elevato sopra i cieli; egli non ha bisogno ogni giorno, come gli altri sommi sacerdoti, di offrire sacrifici per i propri peccati e per quelli del popolo, poi-

14 *In Johan.* VI, lect. II, n. 868.

ché egli ha fatto questo una volta per tutte, offrendo se stesso» (Eb 7, 24-27).

La teologia patristica non fece molto per approfondire il significato di questi testi stupendi e si contentò praticamente di ripeterne le formule. Gli stessi grandi teologi del secolo XII e XIII non insistono nella speculazione del mistero. «Si deve perciò a S. Tommaso il merito di avere impostato su questo tema i quesiti essenziali, proponendo il sacerdozio di Cristo all'indagine dei teologi posteriori» (T. S. Centi).

Al tema del sacerdozio di Cristo, S. Tommaso riserva la questione XXII della *Tertia Pars*. Questa questione è suddivisa in sei articoli ma tratta essenzialmente di quattro cose: 1) l'appartenenza a Cristo dell'ufficio sacerdotale; 2) compiti del sacerdote; 3) effetti del sacerdozio di Cristo; 4) l'estensione e durata del suo sacerdozio.

Anzitutto l'ufficio di sacerdote spetta a Cristo in modo eminente. Infatti, sacerdote è colui che assolve alla funzione di mediatore tra Dio e gli uomini: egli rappresenta Dio davanti agli uomini e gli uomini davanti a Dio. Questo ufficio già esercitato in modo imperfetto dai sacerdoti dell'Antica Alleanza, viene ora assunto e svolto in modo perfetto da Gesù Cristo. Grazie alla sua unione personale col Verbo, l'umanità di Cristo si trova in condizione ottimale per ricoprire il ruolo di mediatore tra Dio e il genere umano. Infatti, «in quanto uomo [Cristo] era superiore agli altri uomini per la pienezza della grazia e per l'unione (ipostatica), e inferiore a Dio per la natura assunta» [15].

Compito del sacerdote è offrire preghiere e sacrifici a Dio. Secondo S. Tommaso, «si può chiamare sacrificio tutto quello che l'uomo presenta a Dio per elevare a lui il suo spirito» [16]. Di fatto, l'uomo ha bisogno del sacrificio per tre ragioni. Primo, per ottenere il perdono del peccato che ci allontana da Dio. Secondo, per conservarci nello stato di grazia, sempre uniti a Dio che è

15 *In III Sent.* 19, 5, q. 3 ad 2; cfr. *S. Theol.* III, 22, 1.
16 *S. Theol.* III, 22, 2.

la nostra pace e la nostra salvezza. Terzo, perché lo spirito dell'uomo possa unirsi con Dio perfettamente, il che avverrà soltanto nella gloria. «Ebbene, questi tre bisogni sono soddisfatti dall'umanità di Cristo. Primo, con essa sono stati distrutti i nostri peccati. [...] Secondo, abbiamo ricevuto per i suoi meriti la grazia che ci salva. [...] Terzo, per lui abbiamo ricevuto la perfezione della gloria. Per queste ragioni, Cristo in quanto uomo non è sacerdote soltanto, ma anche vittima perfetta: vittima per il peccato, vittima pacifica e olocausto»[17].

Per mondare perfettamente il peccato, occorre la cancellazione della macchia della colpa e del reato della pena, per cui occorre l'infusione della grazia e la soddisfazione di ogni debito. Ora, Gesù ci rese giusti con la grazia e portò il peso dei nostri peccati. Perciò il suo sacerdozio ebbe per effetto l'espiazione perfetta dei peccati[18].

Essendo sacerdote in forza della sua stessa costituzione ontologica (di uomo-Dio), Gesù svolge l'ufficio sacerdotale in ogni istante della sua vita: dal momento della concezione al *consummatum est*. Anzi, il suo sacerdozio si prolunga oltre i confini del tempo: il sacerdozio di Cristo è *eterno*, non però quanto all'oblazione del sacrificio, bensì quanto ai frutti del sacrificio che si perpetuano in cielo[19].

Precedentemente, nella questione XXI, S. Tommaso aveva trattato della preghiera di Cristo. La preghiera è una delle funzioni principali del sacerdote, il quale deve pregare Dio sia per i propri sia per gli altrui bisogni. Anche Gesù, poiché in quanto uomo non è autosufficiente, ha bisogno del soccorso della potenza divina; perciò a Cristo in quanto uomo compete pregare[20]. Egli fu sempre esaudito nelle preghiere che furono di volontà vera, ossia *deliberata*, perché con tale volontà voleva ciò che sapeva essere conforme al volere di Dio; non lo fu invece nelle preghiere fatte

17 *Ibidem.*
18 *Ivi*, a. 3.
19 *Ivi*, aa. 4-5.
20 *S. Theol.* III, 21, 1.

secondo il desiderio naturale e l'appetito sensitivo; queste però sono preghiere più di velleità che di volontà [21]. Cristo pregò anche per insegnarci a pregare: per insegnarci che il Padre suo è l'autore di ogni bene e per darci l'esempio della preghiera [22].

Cristo Re

Il terzo ufficio messianico ricoperto da Gesù è quello della regalità ossia della sovranità: una sovranità vastissima che abbraccia tutto l'universo e non soltanto la famiglia umana, non solo la terra ma anche il cielo.

Della regalità di Cristo, S. Tommaso non si occupa mai espressamente nelle sue opere [23]. Ma ciò che la teologia posteriore ha trattato sotto questo titolo, l'Angelico lo espone sotto il titolo di *capo* (*caput*). E in effetti, in quanto capo della Chiesa, di tutto il genere umano e dell'intero universo, Cristo svolge il suo ufficio regale. Su Cristo "Capo della Chiesa" (*Caput Ecclesiae*) S. Tommaso ha scritto le bellissima questione VIII della *Tertia Pars*, che, tra l'altro, contiene tutta la sua ecclesiologia *in nuce*.

Nel primo articolo della suddetta questione, S. Tommaso fa vedere che Cristo, sia rispetto alla sua natura umana (*secundum humanam naturam*) sia rispetto al suo essere completo (*Christus totus secundum utramque naturam*), è propriamente parlando *capo della Chiesa*. Premesso che il "capo" gode di una triplice priorità rispetto alle altre parti del corpo: di ordine, perfezione e potere, S. Tommaso costruisce così la sua argomentazione: «Queste tre prerogative competono a Cristo spiritualmente (*spiritualiter*,

[21] *Ivi*, a. 4.
[22] *Ivi*, a. 3.
[23] C'è qualche piccolo cenno alla regalità di Cristo nel Commento al Vangeli di Giovanni e nella *Catena aurea*, là dove S. Tommaso spiega il significato della scritta affissa alla croce: *JN Rex Judaeorum*. Secondo l'Angelico il titolo di "re" compete a Gesù «per la potestà e il dominio che si è guadagnato su di noi mediante la sua passione» (*In Johann.* XIX, lect. IV, n. 2420).

vale a dire secondo il significato allegorico). Anzitutto la priorità di ordine, perché la sua grazia, a motivo della sua vicinanza a Dio, è più alta e ha una priorità anche se non di tempo, perché tutti gli altri hanno ricevuto la grazia dipendentemente dalla grazia sua, come dice l'Apostolo: "Quelli che ha preconosciuto li ha anche predestinati ad essere conformi all'immagine del suo Figlio, perché questi sia il primogenito dei fratelli" (Rm 8, 29). In secondo luogo, la priorità di perfezione perché egli possiede la pienezza di tutte le grazie, in conformità con le parole evangeliche: "Lo abbiamo visto pieno di grazia e di verità (Gv 1, 14). In terzo luogo, la priorità di potere (*virtutem*) perché ha ricevuto il potere di comunicare la grazia a tutte le membra della Chiesa, secondo le parole evangeliche: "Della tua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto" (Gv 1, 16). E così è evidente che Cristo va denominato capo della Chiesa»[24].

Nel testo parallelo – molto bello e articolato – del *De veritate* (q. 29, a. 4), S. Tommaso parla di una triplice priorità di Cristo rispetto alla Chiesa, e la qualifica come priorità di dignità, di governo e di influsso.

Cristo estende la sua sovranità di "capo" e di "re" non solo suoi membri attuali della Chiesa ma anche su quelli potenziali, non solo sugli uomini ma anche sugli angeli. Infatti, «il corpo mistico della Chiesa è costituito non solo dagli uomini ma anche dagli angeli. Il capo di tutta questa moltitudine è Cristo, perché è più vicino a Dio e riceve i suoi doni più perfettamente non solo degli uomini ma anche degli angeli, e perché risentono della sua influenza non solo gli uomini ma pure gli angeli. Dice infatti S. Paolo che Dio Padre "ha costituito Cristo alla sua destra nei cieli al di sopra di ogni principato, potestà, virtù, dominazione e ogni altra cosa che abbia nome non solo nel secolo presente ma anche in quello futuro, e tutto pose sotto i suoi piedi" (Ef 1, 20ss). Cristo perciò non solo è il capo degli uomini ma anche degli angeli»[25].

24 *S. Theol.* III, 8, 1.
25 *Ivi*, a. 4.

Il regno di Dio – la Chiesa – di cui Cristo è capo e su cui esercita la propria sovranità è un regno edificato sull'amore – sull'amore infinito di Dio e del Figlio suo verso l'umanità – ed ha come frutti principali la giustizia, l'unione, la gioia e la pace [26].

26 *In Matth.* IV, lect. n. 362.

I MISTERI DELLA VITA DI CRISTO

Il grande trattato cristologico che S. Tommaso ci offre nella *Summa Theologiae* si compone di due parti: la prima, che comprende le questioni 1-26 (della *Tertia Pars*) è dedicata alla persona del Salvatore; la seconda (che va dalla questione 26 alla fine) si occupa della sua vita e della sua opera.

La prima parte – che è quella che abbiamo esposto nei precedenti capitoli – è di stampo eminentemente ontologico. In essa, S. Tommaso elabora i "princìpi astratti fondamentali" che aiutano a capire quel singolarissimo personaggio che è Gesù Cristo, colui che è a un tempo vero Dio e vero uomo. La seconda parte è prevalentemente di stampo storico. S. Tommaso vi prende in esame tutte le principali vicende della vita di Gesù, a partire dall'annunciazione fino all'ascesa al cielo. Nella prima parte l'Angelico traccia il quadro formale e approfondisce il significato dei grandi dogmi con cui la Chiesa antica aveva definito la figura del Cristo. Nella seconda, riempie il quadro con i contenuti storici della vita di Gesù. Però anche nella parte storica la preoccupazione di S. Tommaso rimane essenzialmente teologica: il suo scopo è sempre quello di raggiungere la migliore comprensione possibile del mistero di Cristo. Egli ripercorre tutti i fatti principali della vita di Gesù Cristo per capirne i "perché" e le "ragioni di convenienza" che li ha prodotti.

È importante notare che anche qui S. Tommaso procede *teologicamente*: non vuole assolutamente provare i fatti, che sono già pienamente riconosciuti ed accolti per fede sull'autorità delle Scritture, ma vuole semplicemente tentare di capirli. È sempre la *fides quaerens intellectum* che è al lavoro. La ricerca teologica sui misteri della vita di Cristo è precisamente orientata

alla scoperta o all'avvicinamento alle "*rationes convenientiae*" dei "*mysteria*" [1].

La Madre di Gesù, la Beata Vergine Maria

Della Madre del Figlio di Dio, S. Tommaso aveva già detto qualche cosa trattando delle cause dell'incarnazione. Di questo grandioso evento, Maria fu infatti causa strumentale essenziale. Ma in quella sede il suo discorso si era ristretto a poche considerazioni ontologiche fondamentali.

Del personaggio di Maria, in sede storica, egli si occupa invece per esteso nelle questioni 27-35 della *Tertia Pars*. In codeste questioni l'Angelico ci dà un sobrio ma sostanzioso trattato di mariologia, in cui esplora le ragioni per cui Dio ha voluto circondare la madre del Figlio suo di alcuni singolarissimi e altissimi privilegi. Non è, ovviamente, un trattato completo di mariologia. Per esempio, nulla vi è detto dell'Assunzione, della Corredenzione, della Mediazione universale, del rapporto tra Maria e la Chiesa, ecc. Ma nonostante questi limiti, l'apporto di S. Tommaso al discorso mariologico è considerevole: esso segna uno dei momenti più importanti nella storia della mariologia e costituisce un raro esempio di equilibrata sintesi tra Bibbia, tradizione patristica e sforzo speculativo. Ecco perché «i suoi principi sono divenuti le colonne sopra le quali santi come Antonino di Firenze, Bernardino da Siena, Alfonso de' Liguori e altri; e teologi come Dionigi il Certosino, S. Pietro Canisio, Suarez, De Vega, Cartagena, Petavio e molti altri hanno edificato le loro particolari speculazioni intorno alla dignità e ai privilegi della beatissima Vergine e pubblicato opere meravigliose» (H. Margott).

Qui noi ci dobbiamo limitare necessariamente ad una breve esposizione dei punti fondamentali del pensiero mariologico del

[1] I. Biffi, *I misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino*, cit., pp. 83-84.

Dottore Angelico, punti strettamente legati alla sua teologia dell'incarnazione del Verbo.

L'entrata del Figlio di Dio in questo mondo è segnata dall'augusto annuncio che viene fatto dall'angelo Gabriele a Maria. A questa giovane ragazza ebrea, modesta, semplice, umile, pia, casta, l'Angelo dice: «Non temere, Maria... Lo Spirito Santo scenderà su di te, su te stenderà la sua ombra la potenza dell'Altissimo. Colui che nascerà sarà dunque santo e chiamato Figlio di Dio» (Lc 1, 30-35).

A proposito dell'annunciazione, S. Tommaso si chiede se fosse doverosa e se sia stata fatta nel modo debito.

L'annuncio del mistero da compiersi che l'Angelo diede alla Vergine *era doveroso* per l'ordine naturale delle cose, per la testimonianza del mistero che la Vergine doveva dare a noi; per l'ossequio della volontà che ella avrebbe prestato a Dio; per l'indicazione del matrimonio spirituale tra il Figlio di Dio e l'umana natura che si stava compiendo. Si attendeva quindi il consenso della Vergine a nome di tutto il genere umano[2].

Quanto al modo come l'annuncio venne fatto, S. Tommaso dice che l'Angelo seguì un ordine conveniente, perché prima richiamò l'attenzione della Vergine, poi le annunciò il mistero da compiersi, infine la indusse al consenso[3].

Ma colei a cui l'Angelo reca il meraviglioso messaggio, che segna per l'umanità l'inizio dell'epoca della salvezza, Dio l'aveva già prescelta e predisposta alla sua singolarissima missione sin da quando si trovava nel grembo materno. Del resto, essendo così singolare il Figlio era certo opportuno che fosse altrettanto singolare la Madre.

Così alla futura Madre del Figlio di Dio è stata concessa la grazia della purificazione da ogni peccato. Ma, secondo l'Angelico, ciò non avvenne nel momento del concepimento, ma soltanto prima della nascita, perché «se l'anima della Beata Vergine

2 *S. Theol.* III, 30, 1.
3 *Ivi*, a. 4.

non fosse mai stata contagiata dal peccato originale, Cristo perderebbe la dignità di essere Salvatore universale di tutti. Perciò la purezza della Beata Vergine fu la più grande, ma al di sotto di quella di Cristo, che in qualità di Salvatore universale non aveva bisogno di essere salvato. Cristo infatti non contrasse in alcun modo il peccato originale, ma fu santo nella sua stessa concezione, secondo le parole evangeliche "Il santo che nascerà da te, sarà chiamato Figlio di Dio" (Lc 1, 35). Al contrario la Beata Vergine contrasse il peccato originale, ma ne fu mondata prima di uscire dal seno materno»[4].

Il secondo grande privilegio che già i primi Padri della Chiesa e gli antichi Concili avevano riconosciuto a Maria è quello della sua *verginità* prima, durante e dopo il parto. Secondo l'Angelico era conveniente che Maria Santissima fosse vergine prima del parto, per la dignità del Padre, del Figlio che è il Verbo del Padre e dell'umanità di Cristo, venuto per distruggere il peccato e per far rinascere gli uomini alla grazia con la potenza di Dio. Fu inoltre conveniente che essa fosse vergine durante il parto per la dignità del Verbo di Dio che da lei nasceva, nonché per lo scopo dell'incarnazione che doveva essere quello di togliere la corruzione, e per l'onore della madre che Cristo nascendo doveva conservare. Era, infine, conveniente che Maria restasse vergine anche dopo il parto: pensare il contrario è derogare alla perfezione di Cristo, che, essendo unigenito come Dio, doveva essere unigenito anche come uomo; ed è fare ingiuria alla dignità dello Spirito Santo, alla santità della Beata Vergine e alla modestia di S. Giuseppe[5].

Un altro grandissimo privilegio concesso a Maria fu la *pienezza della grazia*. Per la divina maternità, trovandosi la Vergine vicina a Cristo, principio della grazia, più degli stessi angeli, da lui conseguì la pienezza di ogni grazia, come significò l'angelo chiamandola "piena di grazia"[6].

4 *Ivi*, III, 27, 2 ad 2.
5 *Ivi*, III, 28, 1-3.
6 *Ivi*, III, 27, 6.

Tutta la grandezza di Maria sta nel dono della maternità del Cristo, il quale, essendo il Figlio di Dio, giustifica l'assegnazione a Maria del titolo di "madre di Dio", come dichiarò solennemente il Concilio di Efeso (431). Infatti, osserva acutamente S. Tommaso, «concepimento e nascita vengono attribuiti alla persona o ipostasi (*concipi autem et nasci personae attribuitur*), secondo la natura nella quale l'ipostasi viene concepita e nasce. Perciò, avendo la persona divina assunto la natura umana fin dall'inizio della concezione, è chiaro che può dirsi con verità che Dio stesso è stato concepito ed è nato dalla Vergine. Proprio per questo una donna è chiamata madre di una persona, perché l'ha concepita e l'ha data alla luce. Dunque la Beata Vergine deve chiamarsi veramente madre di Dio»[7].

Avendo generato il Cristo, figlio di Dio, Maria si dice giustamente "madre di Dio". Qui però affiora un interrogativo. A proposito della generazione di Cristo ci si domanda: Cristo è stato generato due volte: dal Padre nell'eternità, e nella Vergine Maria nel tempo? Oppure si deve dire che realmente il Cristo è stato generato una volta sola?

La tesi della duplice generazione, ai tempi di S. Tommaso, incontrava il favore di Abelardo e di pochi altri *magistri*, i quali dicevano che essendo due le nascite di Gesù sembra di conseguenza che vi siano anche due filiazioni.

S. Tommaso critica questa posizione e afferma che «non è possibile ammettere in Cristo più filiazioni reali». Infatti la filiazione è una relazione che ha per soggetto *la persona* del generato. Ora, in Cristo si dà una sola persona; quella divina del Verbo. Ma una persona può essere generata una sola volta. Perciò, con riferimento a Gesù Cristo si deve parlare soltanto della generazione eterna dal Padre. la generazione della natura umana da parte di Maria non è generazione della persona del Cristo, ma di una natura che viene assunta dal Verbo. «È quindi necessario affermare che la filiazione per la quale il supposito eterno del Fi-

7 *Ivi*, III, 35, 4.

glio si riferisce alla Vergine madre *non è una relazione reale*, ma soltanto di ragione. Ciò tuttavia non impedisce che Cristo sia veramente e realmente figlio della Vergine madre, in quanto realmente nato da lei, così come Dio è veramente e realmente Signore della creatura avendo la potenza di dominarla; tuttavia questa relazione di dominio attribuita a Dio è solo secondo la ragione. Se invece in Cristo ci fossero più suppositi, come alcuni pensarono, niente proibirebbe di ammettere in Cristo due filiazioni, perché alla filiazione temporale sarebbe soggiacente il supposito creato»[8].

Concepimento e nascita di Gesù

Nella *Summa Theologiae*, S. Tommaso dedica ben cinque questioni (31-35) allo studio dei misteri del concepimento e della nascita di Gesù nelle quali cerca di cogliere le modalità, le ragioni e il significato di questi prodigiosi eventi.

S. Tommaso, anzitutto, osserva che essendo Cristo nato da donna, ma da donna vergine, la sua generazione fu simile a quella degli altri uomini; ma fu anche distinta, e perciò il suo corpo fu formato dal sangue, però dal sangue purissimo della Vergine. Perciò in Cristo nulla derivò da Adamo che fosse stato nei suoi antenati soggetto a peccato, che se nei suoi antenati la natura umana derivata da Adamo era stata soggetta a peccato, ciò fu perché essi erano soggetti al peccato[9].

Per spiegare il concepimento di Cristo, S. Tommaso ricorre alla dottrina aristotelica secondo la quale nell'evento generativo alla madre compete un ruolo esclusivamente passivo mentre il ruolo attivo è proprio del padre. Alla madre compete la *ministratio materiae*, mentre la *activitas* spetta all'intervento paterno. Sulla base di questa teoria, S. Tommaso sostiene che il *principio attivo* del

8 *Comp. Theol.* c. 212, n. 422; cfr. *Quodl.* I, 2, 2; *S. Theol.* III, 35, 5.
9 *S. Theol.* III, 31, 5-7.

concepimento di Cristo, cioè la causa efficiente dell'incarnazione, è stata tutta la Trinità, ma l'incarnazione si attribuisce allo Spirito Santo, perché essa è opera d'amore e di santificazione[10]. La Vergine, nel concepimento di Cristo, fu principio esclusivamente passivo e in nulla fu principio attivo. «La Beata Vergine soltanto somministrò la materia. Tuttavia essa operò attivamente prima del concepimento preparando la materia alla concezione»[11].

Riguardo alla formazione del corpo di Cristo, benché sprovvisto di cognizioni biologiche precise, S. Tommaso sostiene una tesi che sarà pienamente avallata dalla biologia moderna: essa ebbe luogo sin dal primo istante del concepimento (noi diremmo oggi sin dalla formazione della prima cellula umana, il genoma). Le ragioni addotte dall'Angelico a sostegno di questa posizione sono squisitamente teologiche. «La formazione del corpo [di Cristo], nella quale principalmente consiste il concepimento, avvenne in un istante, e ciò per due ragioni. Primo, per il potere infinito della causa agente, cioè dello Spirito Santo, per opera del quale, come è stato detto sopra, il corpo di Cristo fu formato. Infatti quanto più una causa è efficace, tanto più rapidamente dispone la materia. Per cui la causa che ha potere infinito può in un istante disporre la materia a ricevere la forma. Secondo, tenuto conto della persona del Figlio, di cui veniva formato il corpo. Infatti non era giusto che assumesse un corpo non formato perfettamente. Ora, se il concepimento avesse preceduto di un certo tempo la perfetta formazione del corpo, non si potrebbe attribuire al Figlio di Dio tutto il concepimento, il quale invece gli viene attribuito in forza dell'assunzione (di un corpo formato). Perciò nel primo istante in cui la materia si unì nel luogo della

10 *S. Theol.* III, 32, 1.

11 *Ivi*, a. 4. Nel *Commento alle Sentenze* sul ruolo di Maria nel concepimento di Cristo, S. Tommaso si era espresso così: «*In principali actione formationis corporis Christi nihil fuit ex pars beatae Virginis quod esset activum; sed id quod beata Virgo ministravit, se habuit materialiter tantum ad hanc actionem. Virtus autem divina fecit totum quod fit in aliis conceptionibus per virtutem seminis quod est ex padre*» (*In III Sent.* d. 3, 2, 1).

generazione, il corpo del Cristo fu perfettamente formato ed unito al Verbo. Solo in questo senso, infatti, e non altrimenti si può dire che il Figlio di Dio fu concepito»[12].

Nel corpo formato dalla Vergine Maria venne immediatamente infusa l'anima di Cristo. Questa, come tutte le altre anime razionali fu creata direttamente da Dio[13]. Sull'umanità di Cristo, già perfettamente costituita sin dal primo istante della concezione, la SS.ma Trinità ha fatto piovere tutti quei privilegi di scienza, grazia e santità di cui si è parlato in precedenza. Soprattutto l'umanità di Cristo ha ricevuto immediatamente la *gratia unionis*. Infatti, «se il corpo di Cristo fosse stato concepito prima di essere assunto dal Verbo, avrebbe avuto per un certo tempo un'altra ipostasi diversa da quella del Verbo di Dio. Ciò è contro il concetto dell'incarnazione secondo il quale affermiamo che il Verbo di Dio si è unito alla natura umana e a tutte le sue parti nell'unità dell'ipostasi. E sarebbe stato disdicevole che il Verbo di Dio avesse distrutto con la sua unione l'ipostasi preesistente della natura umana, o di qualcuna delle sue parti. È quindi contro la fede affermare che il corpo di Cristo fu prima concepito e poi assunto dal Verbo di Dio»[14].

Nella questione 34, S. Tommaso si interroga sulla «perfezione della parola concepita». Non è una questione superflua nell'articolazione della trattazione, però di fatto non fa che riassumere quanto era stato esposto ampiamente nelle questioni VII e XVIII. S. Tommaso afferma nuovamente che Cristo è stato santificato dalla grazia sin dal primo istante del suo concepimento; ha avuto subito l'uso del libero arbitrio e perciò è stato subito in grado di meritare per noi; ed infine, ha goduto immediatamente lo stato di comprensore[15].

Una questione che avrebbe dovuto essere collocata a questo punto e che S. Tommaso ha omesso nella *Summa Theologiae* e

12 *S. Theol.* III, 33, 1.
13 *Ivi*, a. 2.
14 *Ivi*, III, 33, 3.
15 *Ivi*, III, 34, aa. 1-4.

che invece ha trattato abbastanza diffusamente nel *Commento alle Sentenze*, è quella relativa al sesso della natura umana assunta dal Verbo. La questione non è affatto oziosa e merita di essere segnalata perché oggi, dopo l'esplosione del femminismo, è di indubbio interesse, quanto meno per conoscere il pensiero di S. Tommaso su questo delicato argomento. Per quanto concerne la dignità dei sessi, S. Tommaso è molto debitore ai pregiudizi culturali del suo tempo, e questo emerge anche nella sua discussione del sesso dell'umanità di Cristo.

S. Tommaso anzitutto giustifica l'assunzione di un sesso da parte del Cristo. C'è in primo luogo la ragione della *riparazione*: «*Christus venit ad reparandam humanam naturam quam per assumptionem reparavit*» [16]. Era perciò opportuno che assumesse tutte le proprietà della natura umana, incluso il sesso, tuttavia «*non ad usum* [...] *sed ad perfectionem*» [17]. La seconda ragione è quella di rassomigliare ai propri fratelli (*assimilatio fratribus*). L'Angelico prosegue precisando la ragione del sesso maschile, e qui adduce vari motivi di convenienza: «Poiché Cristo è venuto in veste di dottore, guida e difensore (*doctor et rector et propugnator*) del genere umano, funzioni queste che non competono alla donna, non fu conveniente che assumesse il sesso femminile» [18]. A questa causa di tipo antropologico, implicata nella funzione di Cristo quale "*Caput Ecclesiae*" e "*Doctor Ecclesiae*", S. Tommaso aggiunge una ragione più propria dell'"economia", la quale esige che il "*principium reparations*" sia antitetico al "*principium perditions*": «*Reparatio debet respondere ruinae per oppositum*» [19]. Ora, «come il principio della perdizione fu la natura più fragile, così il principio della riparazione dev'essere la natura più forte» [20]. Ma può valere anche il principio della collaborazione tra i sessi, come tale collaborazione ci fu nel peccato,

16 *In III Sent.* d. 12, 3, 1.
17 *Ivi*, ad 2.
18 *Ivi*, sol. 2.
19 *Ibidem.*
20 *Ibidem.*

il quale entrò nel mondo per colpa dell'uomo ma ebbe inizio nella donna; altrettanto accade nell'opera della salvezza, che viene portata a compimento da un uomo, Gesù Cristo, ma fu iniziata da una donna, la Beata Vergine Maria[21].

Passando poi a trattare della nascita di Cristo (q. XXXVI della *Summa*) oltre ad alcuni problemi di cui ci siamo già occupati in precedenza (se la nascita si debba attribuire alla natura oppure alla persona; se la Beata Vergine si possa chiamare Madre di Dio; se in Cristo ci siano state due filiazioni), S. Tommaso si interroga sul luogo e sul tempo della sua venuta in questo mondo. La nascita a Betlemme era quanto mai opportuna, perché Gesù discendeva dalla stirpe di David; ora, David era nato a Betlemme[22]. Anche il tempo scelto da Dio per l'incarnazione del Figlio suo era sommamente conveniente. Primo, perché fu scelto secondo i disegni della sua sapienza; secondo, perché quando nacque tutto il mondo era in pace; terzo, perché il mondo era governato da un solo principe e il popolo ebraico aspettava il Messia[23].

Circoncisione, battesimo e tentazioni di Cristo

L'infanzia di Gesù inizia col rito della circoncisione; invece la sua vita pubblica comincia col rito del battesimo e con le tentazioni.

Trattando di questi misteri S. Tommaso si propone due cose. Primo, respingere le obiezioni di coloro che trovano sconveniente che Gesù si sottoponesse a riti quali la circoncisione e il battesimo che hanno come scopo la liberazione dell'uomo dal peccato, secondo, illustrare le ragioni per cui era opportuno che Cristo fosse circonciso, ricevesse il battesimo e fosse esposto alla prova delle tentazioni.

21 *Ibidem.*
22 *S. Theol.* III, 35, 7.
23 *Ivi*, III, 35, 7-8.

Cristo non aveva una necessità di ricevere la *circoncisione*, ma una "*decentia*", di cui si possono cogliere diverse ragioni. «Come Cristo di propria volontà subì la nostra morte, effetto del peccato, pur essendo egli immune dal peccato, per liberarci dalla morte e farci morire spiritualmente al peccato; così subì anche la circoncisione, che è rimedio contro il peccato originale, senza che egli avesse tale peccato, per liberarci dal giogo della legge e operare in noi una circoncisione spirituale; egli cioè, per dare compimento alla realtà prefigurata, ne assunse la figura»[24]. Altre ragioni di convenienza a favore della circoncisione di Gesù sono: dimostrare che la sua era vera carne umana (contro i manichei, gli gnostici, Apollinare, ecc.,); provare la sua discendenza da Adamo; per non riuscire inviso ai giudei; per insegnarci con l'esempio la virtù dell'obbedienza[25].

Le considerazioni di S. Tommaso sul mistero del *battesimo* ricalcano da vicino quelle sulla circoncisione. Di per sé, Gesù non aveva nessun bisogno di essere battezzato, perché «essere battezzato significa essere lavato. Ma Cristo non aveva bisogno di essere lavato, perché non aveva impurità alcuna. Dunque non doveva essere battezzato»[26]. Tuttavia Gesù si sottopose a questo rito «non per essere purificato, ma per purificare». E lo fece anche per conformarsi alle comuni condizioni dei discendenti di Adamo, e così, benché Cristo non fosse un peccatore, tuttavia aveva preso una natura peccatrice, e come dice l'Apostolo, «una carne somigliante a quella del peccato» e in tal modo, col suo battesimo, egli volle santificare non in se stesso, ma negli altri la natura umana da lui assunta. Infine egli volle essere battezzato per darci esempio di sottomissione a quello che egli aveva disposto non per sé ma per gli altri[27].

Nella sua divisione della vita di Gesù in quattro sezioni, S. Tommaso colloca la circoncisione e il battesimo nella prima

24 *Ivi*, III, 37, 1 ad 3.
25 *Ivi*, a. 1.
26 *Ivi*, III, 39, 1 ob 1.
27 *Ivi*, a. 1.

(*De ingressu Jesu Christi in hoc mundo*), mentre dispone le tentazioni all'inizio della seconda (*De progressu eius vitae in hoc mundo*).

La ragione di questa netta separazione tra battesimo e tentazioni va forse ricercata nel fatto che l'Angelico considera il battesimo come evento legato alla persona privata del Cristo, e le tentazioni un evento legato alla sua vita pubblica. In effetti, la tentazione di Gesù è un episodio che mette in luce l'esistenza di un potere malefico ed avverso che fin dall'inizio del ministero pubblico di Gesù si oppone all'instaurazione del regno di Dio che il Salvatore annunzia. Sul rapporto tra battesimo e tentazioni, P. Synave scrive: «L'on pourrait dire que le baptême révèle ce qu'est le Christ à l'état *statique* et que la tentation fait connaître ce qu'est le Christ à l'état *dynamique*, ces deux états s'impliquant du reste, l'un l'autre. Dans le baptême la véritable nature du Christ est affirmée de l'exterieur; dans la tentation cette nature s'affirme de l'intérieur par la réaction que le Christ oppose aux tentatives du démon»[28].

Al mistero della tentazione di Cristo, S. Tommaso dedica tutta la questione XLI. «L'importanza e l'ampiezza della trattazione che S. Tommaso ha attribuito alla tentazione di Gesù sono dovuti principalmente al fatto che il racconto evangelico ha trovato una larga eco negli scritti dei Padri, costituisce un fondamento biblico per la prassi penitenziale della Chiesa (digiuno) ed ha un notevole rilievo nel ciclo liturgico, infatti il testo della tentazione è utilizzato dalla liturgia all'inizio del periodo quaresimale e precisamente nella Messa della prima Domenica»[29].

Gli obiettivi che S. Tommaso persegue nello studio del mistero delle tentazioni di Cristo sono sempre gli stessi: evidenziare la sua "convenienza" dal duplice punto di vista della salvezza e dell'esemplarità (edificazione).

28 P. SYNAVE, in *Somme Théologique*, Paris-Tournai 1928, p. 412.

29 B. PRETE, "La tentazione di Gesù nell'ermeneutica della *Summa Theologiae*", in *Atti del Congresso Internazionale S. Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, Napoli 1976, vol. IV, pp. 169-170.

Per quanto attiene la convenienza soteriologica, S. Tommaso la inquadra nello sfondo più ampio della convenienza dell'incarnazione, passione e morte di Cristo, come risulta dal passo di S. Gregorio Magno che egli cita nel corpo del primo articolo: «Non era indegno del nostro salvatore sottoporsi alla tentazione dal momento che era venuto per lasciarsi uccidere, vincendo così le tentazioni nostre mediante le sue, come con la sua morte vinse la nostra morte».

Non meno importante la ragione esemplaristica, che è quella su cui S. Tommaso insiste maggiormente. Gesù si espose alla tentazione dei demoni «per nostro ammonimento: perché nessuno, per santo che sia, si creda sicuro ed immune dalla tentazione»; « Per darci l'esempio: cioè per insegnarci a vincere le tentazioni del demonio»; «Per stimolarci ad aver fiducia nella misericordia di Dio»[30].

Con il modo con il quale ha respinto le sue questioni del demonio, appellandosi cioè alle parole della Legge divina, Gesù insegna ai fedeli di resistere alle tentazioni ricorrendo alla verità delle parole di Dio, le quali, liberando i credenti dalle insidie del demonio, ispiratore di errori e di male[31].

Nella tentazione di Gesù, L'angelico vede un altro aspetto di esemplarità nel fatto che Gesù fu tentato al termine del suo digiuno durato quaranta giorni. «Giustamente – scrive l'Angelico – Gesù volle essere tentato dopo il digiuno. Primo, per dare l'esempio (*propter exemplum*). Come abbiamo detto, tutti debbono premunirsi contro le tentazioni. Cristo quindi, digiunando prima di affrontare la tentazione, ci insegna ad armarci contro le tentazioni mediante il digiuno»[32]. S. Tommaso, difendendo con tanta fermezza l'esemplarità del digiuno di quaranta giorni compiuto da Cristo, voleva sottolineare l'importanza del digiuno nella vita dei credenti e nelle istituzioni religiose. Il Dottore Angeli-

30 *S. Theol.* III, 41, 1.
31 *Ivi*, a. 4.
32 *Ivi*, III, 41, 3.

co rileva anche il significato che ha per la vita dei fedeli la circostanza che la tentazione sia accaduta dopo quaranta giorni di digiuno. Infatti il digiuno agguerrisce e difende i credenti contro le tentazioni; il digiuno, secondo l'elogio che ne fa il Crisostomo, è un gran bene in sé ed è valido scudo contro le frecce del diavolo. Da ciò risulta che il digiuno quadrigesimale praticato da Gesù contiene un'eloquente lezione di ascetismo e di saggezza spirituale e realistica per i suoi discepoli[33].

La vita pubblica di Cristo: predicazione e miracoli

Della vita pubblica di Gesù, S. Tommaso studia separatamente la predicazione (*doctrina*) e i miracoli al fine di evidenziare la saggezza e l'eccellenza della prima e la potenza e la bontà dei secondi. Della predicazione si occupa nella questione XLII della *Tertia Pars*; dei miracoli nelle questioni XLIII e XLIV.

Nella questione intitolata "*De doctrina Christi*", ciò che l'Angelico prende in esame non è tanto l'eccellenza della dottrina di Cristo che è data per scontata, quanto il valore del suo modo di insegnare. Rispondendo ad un'obiezione, S. Tommaso sintetizza così il suo pensiero intorno al valore dell'insegnamento di Cristo. «Il potere di Cristo nell'insegnare (*in docendo*) si rileva sia dai miracoli, con i quali confermava il suo insegnamento, sia dall'efficacia persuasiva, sia dall'autorità nel parlare, perché predicava come uno che ha il dominio della legge: "Io però vi dico"; sia finalmente dalla rettitudine che mostrava nella sua condotta, vivendo senza peccato»[34].

Al quesito «se Cristo avesse dovuto predicare soltanto ai giudei o anche ai gentili», l'Angelico risponde che fu opportuno che Cristo indirizzasse la sua predicazione quasi esclusivamente agli ebrei e molto raramente ai gentili per le seguenti ragioni:

33 Cfr. B. Prete, *art. cit.*, p. 182.
34 *S. Theol.* III, 42, 1 ad 2.

perché agli ebrei era stato promesso il Messia, a loro doveva risultare evidente la sua venuta da Dio e a loro doveva essere sottratto ogni pretesto per non entrare nella Chiesa[35].

Era inoltre opportuno che l'insegnamento di Gesù fosse pubblico e non occulto, perché egli non era geloso della sua scienza, né aveva dottrine meno che oneste da insegnare; egli insegnava sempre alle turbe o anche ai soli apostoli, ma in comune, e se talora fece uso di parabole, fu perché esse rivestivano bellamente i misteri spirituali[36].

Interessanti anche le ragioni che S. Tommaso adduce a favore dell'insegnamento esclusivamente orale di Gesù. «Era conveniente che Cristo non scrivesse i suoi insegnamenti. Primo, per la sua dignità. Perché, quanto più eccellente è il maestro tanto più eccellente deve essere il suo modo di insegnare. Perciò a Cristo, maestro supremo, competeva di imprimere il suo insegnamento nel cuore dei suoi uditori. Ecco perché nel Vangelo si legge che "egli ammaestrava come uno che ha autorità". Anche tra i pagani del resto Pitagora e Socrate, eminentissimi maestri, non vollero scrivere niente. Gli scritti infatti hanno lo scopo di imprimere la dottrina nel cuore degli uditori. Secondo, per la sublimità della dottrina di Cristo, la quale non può essere contenuta in uno scritto. [...] Ora, se Cristo avesse messo in iscritto la sua dottrina, gli uomini avrebbero pensato di misurarne l'altezza solo dai suoi scritti»[37].

Dallo studio della predicazione di Cristo, S. Tommaso passa logicamente a quello dei miracoli, che ne sono la valida conferma. Lo studio è diviso in due parti: una riguarda i miracoli in generale (q. XLIII), l'altra i principali generi di miracoli (q. XLIV).

Che a Cristo fosse concesso il potere di far miracoli, secondo S. Tommaso, fu sommamente conveniente. I miracoli infatti confermano la bontà di ciò che uno insegna, e tale conferma è indispensabile allorché si tratta di verità di fede. «Poiché infatti

35 *Ivi*, a. 1.
36 *Ivi*, a. 3.
37 *Ivi*, a. 4.

le verità di fede superano le capacità della ragione umana, non si possono provare con ragioni umane, ma vanno provate con argomenti della potenza divina; cosicché per il fatto che uno compie opere che solo Dio può fare, tutti credano l'origine divina di quanto così viene affermato». Ora, Gesù annunciava agli uomini verità eminentemente soprannaturali, «cioè che Dio era in lui per la grazia, non di adozione ma di unione e che la sua dottrina soprannaturale proveniva da Dio. Quindi era sommamente opportuno per lui fare miracoli»[38].

Benché Gesù avesse il potere di far miracoli sin dall'infanzia, opportunamente egli cominciò ad esercitare questo potere solo dopo l'inizio della predicazione, dato che i miracoli avevano lo scopo di confermare la bontà della sua dottrina. D'altronde, «egli doveva mostrare con i miracoli la sua divinità in modo tale da non pregiudicare la realtà della sua natura umana». Perciò non doveva cominciare a fare prodigi prima d'aver raggiunto l'età perfetta[39].

I miracoli di Cristo dimostrarono sufficientemente la sua divinità, sia perché erano opere che trascendevano l'umano potere, sia perché egli li compiva in nome proprio e cioè di sua autorità, sia perché egli stesso li citava come prova della sua divinità[40].

Passando a trattare (nella q. XLIV) dei miracoli in specie S. Tommaso fa vedere che i prodigi operati da Gesù coinvolsero tutte le creature: gli esseri spirituali (i demoni), i corpi celesti, gli uomini e le creature irrazionali. Fu conveniente che Cristo operasse miracoli sui *demoni* col cacciarli, perché questi miracoli, che erano diretti contro il diavolo, che è il nemico della fede, costituivano le più valide prove della fede stessa. Fu conveniente che operasse miracoli anche sui *corpi celesti*, come quando alla sua morte il sole si oscurò, perché così mostrò che il suo potere si estendeva anche al cielo. Fu conveniente inoltre che Cristo operasse miracoli sugli *uomini*, ridonando ai malati la salute,

38 *Ivi*, III, 43, 1.
39 *Ivi*, a. 3.
40 *Ivi*, a. 4.

perché così si mostrò il loro universale e spirituale salvatore. Fu altresì conveniente che Cristo operasse miracoli sulle *creature irrazionali* con prodigi di ogni genere, per mostrare che tutte le cose sono a lui soggette ed aiutare così la fede degli uomini[41].

La passione di Cristo

Con lo studio della passione di Cristo inizia la terza parte della vita di Gesù: quella che riguarda la sua «uscita da questo mondo (*exitum Christi de mundo*). Oltre la passione questa parte comprende altri tre misteri: la morte, la sepoltura e la discesa agli inferi.

«Che Cristo sia morto per noi – scrive l'Angelico – è mistero così arduo che è estremamente difficile per la nostra intelligenza capirlo; anzi esso sfugge completamente alla capacità della nostra mente»[42].

La passione e morte di Cristo è il secondo grande mistero su cui si concentra ardentemente l'attenzione di S. Tommaso, e mentre nel primo – l'Incarnazione – egli avverte soprattutto l'inarrivabile altezza speculativa, qui – nella Passione – egli si sente scosso e trafitto dall'incommensurabile bontà di Dio, dalle indicibili sofferenze che il Figlio suo ha voluto patire per noi, ed inoltre dalla malvagità del delitto perpetrato dall'umanità. S. Tommaso non dimentica mai che l'incarnazione è già causa della nostra salvezza e che la salvezza avrebbe potuto attuarsi anche senza la passione; tuttavia egli tiene conto del fatto innegabile che la salvezza si è compiuta in questo modo terribile ed incomprensibile. Così, per l'Angelico la passione diviene il mistero centrale e principale della nostra salvezza. Tutti gli strumenti della nostra salvezza escono infatti dal costato ferito del

41 *Ivi*, III, 44, 1-4.

42 «*Quod Christus pro nobis est mortuus, ita est arduum quod vix potest intellectus noster capere; immo nullo modo cadit in intellectu nostro*» (*In Symb.* 4, 410).

Cristo: la Chiesa, i sacramenti, i doni, le virtù, ecc. Pertanto non è per ragioni romantiche che S. Tommaso non si stanca mai di parlare della passione di Cristo; egli lo fa per ragioni squisitamente teologiche.

Grazie al primato che occupa il mistero della passione e della croce nella teologia dell'Angelico, questa può essere correttamente definita *teologia della passione di Cristo*, e la sua cristologia merita il titolo di *cristologia staurologica* o *staurocentrica*.

Le opere in cui S. Tommaso tratta per esteso del mistero della Passione sono il *Commento alle Sentenze* (Libro III, dd. 19-21) e la *Summa Theologiae* (III, qq. 46-49). Più brevi ed essenziali le considerazioni contenute nella *Summa Contra Gentiles* (IV, c. 55), nel *Compendium Theologiae* (cc. 227-232) e nel *Commento al Simbolo* (a. 4).

Nel suo trattato sulla passione di Cristo, S. Tommaso affronta tre interrogativi fondamentali: se fosse necessario che Cristo patisse per il genere umano; chi e quanto ha patito; perché ha patito.

La necessità della passione di Cristo presuppone la necessità della riabilitazione (*reparatio*) della natura umana. Ora, nota S. Tommaso nel *Commento alle Sentenze*, «era congruentissimo che la natura umana, una volta caduta, venisse riparata (*congruentissimum fuit humanam naturam, ex quo lapsa fuit, reparari*). Era conveniente rispetto a Dio stesso, perché in ciò si rivela la misericordia di Dio, la sua potenza e sapienza: "la sua misericordia e bontà", perché "non disprezzò la debolezza della propria creatura"; la sua potenza, perché con la sua forza ha vinto tutti i nostri difetti; la sua sapienza in quanto da lui nulla è stato fatto invano. Ma fu conveniente anche rispetto alla natura umana, perché era caduta universalmente. E risultava conveniente anche rispetto alla perfezione dell'universo, perché esso è in qualche modo tutto ordinato alla salvezza dell'uomo» [43].

[43] *In III Sent.* d. 20, 1, sol. lc.

La riabilitazione (*reparatio*) dell'uomo risulta pertanto da una duplice "*congruentia*": dal punto di vista di Dio, in quanto compimento del suo piano "naturale" per l'uomo, in cui insieme operano la misericordia, la potenza e la sapienza, e dal punto di vista dell'uomo, in comunione con l'intero universo, che si trova così ricondotto al suo fine "naturale" a cui Dio l'aveva destinato. San Tommaso, come si vede, è molto sensibile alla visuale "cosmica" della redenzione e all'interpretazione della riparazione come "esigenza" dell'ordine, dell'armonia e perfezione dell'universo, che è considerata in intima solidarietà con l'uomo, il quale lo riassume: «*De perfectione universi est creatura rationalis*»[44].

Ma tale riparazione, benché sommamente opportuna, non poteva essere effettuata dall'uomo stesso, data la sua condizione miserabile e la gravità dell'offesa. Ecco quindi la "necessità" che la riparazione fosse effettuata da Cristo, l'uomo-Dio. Ma, come precisa S. Tommaso, non si tratta di una necessità assoluta, bensì di una *necessitas ex suppositione*, necessità relativa al fine che Dio intendeva conseguire, che per noi era la liberazione dal peccato e dalla morte, per Cristo era l'esaltazione nella gloria e per Dio era l'adempimento delle promesse[45]. S. Tommaso fa poi vedere che la Passione di Cristo fu lo strumento più conveniente e più efficace dell'umana redenzione, perché così l'uomo conobbe quanto Dio lo ama; Cristo ci diede l'esempio di ogni virtù e ci acquistò non solo liberazione, ma anche grazia e gloria; noi impariamo ad essere solleciti, di conservarci immuni dal peccato e l'umana natura, vinta dal diavolo, ebbe sul diavolo la rivincita e riacquistò tutto il suo prestigio[46].

Mostrata la convenienza che la riabilitazione dell'umanità fosse compiuta mediante la passione di Cristo, S. Tommaso si preoccupa di far vedere che anche la scelta della croce quale strumento di riparazione fu sommamente opportuna. Anzitutto

44 *Ivi*, sc. 2.
45 *S. Theol.* III, 46, 1.
46 *Ivi*, III, 46, 2-3.

perché con la morte in croce, Cristo ci diede l'esempio e ci infuse il coraggio di affrontare qualsiasi genere di morte; poi, perché come da un albero ci venne la rovina, così da un albero ci venne la redenzione; quindi perché Cristo sospeso in aria purificò anche l'aria piena di demoni, sollevato da terra ci invitò al cielo, rivolto al quattro angoli del mondo tutti chiamò alla salvezza e della croce della sua passione fece la cattedra della sua dottrina; infine perché il legno della croce corrispose a molte figure dell'Antico testamento nelle quali il legno è strumento di salvezza, come nell'arca di Noè e nell'arca dell'Alleanza[47].

La risposta al secondo interrogativo: *chi ha patito?* è già implicita nella dottrina dell'unione ipostatica. Ovviamente il soggetto immediato della passione è la natura umana, perché soltanto la natura umana poteva essere condannata, torturata, flagellata, crocifissa. Ma il soggetto ultimo, la *persona* che subisce la passione è il Verbo divino, perché la persona di Gesù è la seconda persona della Trinità. «Come abbiamo già visto, l'unione delle nature, umana e divina, è avvenuta nella persona, ossia nell'ipostasi o supposito, restando la distinzione delle nature: cosicché pur restando salve le proprietà delle nature, identica è la persona o ipostasi, della natura umana e di quella divina. Ecco perché, secondo le spiegazioni date sopra, si deve attribuire la passione a un supposito di natura divina, non in forza della divinità, la quale è impassibile, ma della natura umana. Di qui le parole di S. Cirillo: "Se uno si rifiuta di confessare che il Verbo di Dio ha sofferto ed è stato crocifisso nella carne, sia scomunicato". Perciò la passione di Cristo va attribuita al supposito di natura divina, ma in forza della passibile natura umana che assunse non già in forza della natura divina impassibile»[48].

Nel *Commento al Simbolo*, S. Tommaso illustra questa dottrina con tre esempi: «*Hoc patet per tria exempla*». Il primo esempio è tratto da noi stessi. Quando l'uomo muore, nella separazione

47 *Ivi*, a. 4.
48 *Ivi*, a. 12.

dell'anima dal corpo, non muore l'anima ma soltanto il corpo, cioè la carne. Altrettanto nella morte di Cristo «non è morta la divinità, ma la natura umana»[49]. Il secondo è tratto dalla veste regale. Se qualcuno insozza la veste del re, offende il re stesso. «Così i giudei, pur non potendo uccidere Dio, tuttavia uccidendo la natura umana assunta dal Cristo, sono stati puniti come se avessero ucciso la divinità»[50]. L'ultimo esempio è tratto dalla lettera diplomatica. Se uno straccia la lettera del sovrano, commette un reato contro lo stesso sovrano. «Ora, il Verbo di Dio incarnato è come la lettera del sovrano scritta sulla carta. [...] E così il peccato dei giudei ha la stessa gravità come se avessero ucciso il Verbo di Dio»[51].

Connessa alla questione di "chi ha patito", è quella dell'intensità dei dolori sopportati da Cristo. S. Tommaso si chiede se il dolore della passione sia stato «*maior omnibus aliis doloribus*». Egli ricorda anzitutto che il dolore può essere sia esterno (dolore fisico) che interno (dolore psichico o tristezza). Poi mostra che «l'uno e l'altro furono in Cristo i più acerbi tra tutti i dolori della vita presente. E questo per quattro motivi»[52].

Il primo motivo è tratto dall'acerbità delle sofferenze sia esterne che interne. Quelle esterne furono atrocissime perché dovute al più doloroso di tutti i supplizi, la crocifissione. «Poiché la morte dei crocifissi è dolorosissima, essendo trafitti in parti nervose e sommamente sensibili, come sono le mani e i piedi; inoltre il peso stesso del corpo aumenta il dolore; e a ciò si aggiunga la durata del supplizio, perché essi non muoiono subito come quelli che sono uccisi di spada»[53]. Anche le sofferenze interne causate da «tutti i peccati del genere umano, che Cristo espiava con la sua sofferenza, e che in qualche modo volle attribuire a sé», furono acutissime[54].

49 *In Symb.* 4, 911.
50 *Ibidem.*
51 *Ibidem.*
52 *S. Theol.* III, 46, 6.
53 *Ibidem.*
54 *Ibidem.*

Il secondo motivo della grandezza del dolore di Cristo è desunto dalla sua sensibilità, che era elevatissima: «*In eo maxime viguit sensus tactus*», dato che possedeva un corpo ottimamente complessionato essendo stato formato miracolosamente per opera dello Spirito Santo»[55].

Il terzo motivo è desunto dalla stessa purezza del suo dolore: a differenza degli altri pazienti in cui il dolore sensibile viene mitigato dall'influsso delle facoltà superiori su quelle inferiori, ciò in Cristo non accadde, poiché, come dice il Damasceno, egli «consentì a ciascuna delle sue potenze di agire per conto proprio»[56].

Il quarto motivo è tratto dalla volontarietà della passione: «Quella passione e quel dolore furono assunti da Cristo volontariamente, per liberare l'uomo dal peccato. Perciò accettò quella quantità di dolore che era proporzionata ai frutti che dovevano seguirne»[57].

La risposta al terzo quesito: «Perché Cristo ha patito?» in parte è già stata data trattando della necessità della passione, ma S. Tommaso la riprende ed approfondisce illustrando i frutti della passione, che sono stati moltissimi e grandiosi. «La passione di Cristo, oltre a redimere l'uomo dal peccato, ha procurato molti vantaggi per la salvezza dell'umanità. Primo, perché da essa l'uomo viene a conoscere quanto Dio lo ami, e viene indotto a riamarlo: e in tale amore consiste la perfezione dell'umana salvezza. [...] Secondo, perché con la passione Cristo ci ha dato l'esempio di obbedienza, di umiltà, di costanza, di giustizia e di tutte le altre virtù che sono indispensabili per la nostra salvezza»[58].

L'esame dettagliato dei molteplici frutti della passione è condotto da S. Tommaso nella questione XLIX. Con la sua passione, Cristo, anzitutto ci ha liberato dal peccato: «Con la sua passione, accettata per amore ed obbedienza, ha liberato dal

55 *Ibidem.*
56 *Ibidem.*
57 *Ibidem.*
58 *Ivi*, III, 46, 3.

peccato noi quali sue membra, offrendola come prezzo del riscatto» [59]. Allo stesso tempo, Cristo ci ha liberato dalla schiavitù del demonio, in quanto la sua passione ha causato la remissione dei peccati che erano stati la causa che ci aveva sottomessi al potere del demonio [60]. Inoltre ci ha liberato dalla pena dovuta ai peccati sia direttamente, soddisfacendoli cioè per noi, sia anche indirettamente, togliendo cioè la radice che è il peccato [61]. Con la passione, Cristo ci ha anche riconciliato con Dio, rimuovendo il peccato che ci fa nemici di Dio e placando l'ira divina col suo sacrificio [62]. Infine la passione ci ha spalancato le porte del cielo, perché ci ha liberato dalla colpa e dalla pena del peccato che ce le teneva chiuse. «Ecco perché prima della sua passione nessuno poteva entrare nel regno dei cieli, conseguendo la beatitudine eterna, che consiste nella piena fruizione di Dio» [63].

La salvezza dell'umanità secondo la soteriologia di San Tommaso

Di capitale importanza nell'economia generale della *Summa Theologiae* è la questione XLVIII della *Tertia Pars*. S. Tommaso vi espone i concetti teologici fondamentali della sua soteriologia: i concetti di merito, soddisfazione, sacrificio, redenzione o riscatto. È una trattazione breve ma esauriente, in cui l'Angelico raccoglie i frutti migliori e più maturi della patristica e della scolastica.

1. *Il sacrificio*. La soteriologia di S. Tommaso fa leva soprattutto sul concetto di sacrificio. La passione e la croce sono il grande sacrificio che Cristo, sommo ed eterno sacerdote, mediatore tra Dio e gli uomini, ha offerto per la salvezza dell'umanità.

59 *Ivi*, III, 49, 1.
60 *Ivi*, a. 2.
61 *Ivi*, a. 3.
62 *Ivi*, a. 4.
63 *Ivi*, a. 5 ad 1.

La passione, dice S. Tommaso, è «*quoddam sacrificium acceptissimum Deo*»[64].

Già trattando del sacerdozio di Cristo, S. Tommaso aveva mostrato che la passione di Cristo era stato un sacrificio eccellente, perché offrendo se stesso egli aveva offerto una "vittima perfetta". Ecco l'argomentazione per sommi capi: «Come dice Agostino, "ogni sacrificio visibile è sacramento o segno sacro del sacrificio invisibile". Il sacrificio invisibile poi è l'offerta del proprio spirito che l'uomo fa a Dio. [...] Ora, l'uomo ha bisogno del sacrificio per tre motivi. Primo, per ottenere il perdono del peccato. [...] Secondo, per conservarsi nello stato di grazia. [...] Terzo, perché lo spirito dell'uomo possa unirsi a Dio perfettamente, il che avverrà soprattutto nella gloria. [...] Ebbene, queste nostre esigenze sono state soddisfatte dall'umanità di Cristo. Primo, con essa sono stati distrutti i nostri peccati. [...] Secondo, abbiamo ricevuto per i suoi meriti la grazia che ci salva. [...] Terzo, per lui abbiamo ottenuto la perfezione della gloria: "Noi abbiamo fiducia d'entrare per il suo sangue nel Santo" (Eb 10, 19), cioè nella gloria celeste. Per queste ragioni Cristo, in quanto uomo, non è stato soltanto sacerdote, ma anche vittima perfetta: vittima per i peccato, vittima pacifica e olocausto»[65].

Ritornando sull'argomento per mostrare che nella passione Cristo ha agito sotto forma di sacrificio (*per modum sacrificii*), S. Tommaso mostra che «il sacrificio di Cristo fu assolutamente perfetto. Primo, perché trattandosi di un corpo appartenente alla natura umana, la sua offerta è proporzionata agli uomini per i quali viene sacrificato, e dai quali viene assunto sotto forma di sacramento. Secondo, perché essendo una carne passibile e mortale, era adatta all'immolazione. Terzo, perché essendo senza peccato, la carne di Cristo era capace di purificare dei peccati. Quarto, perché, essendo la carne dell'offerente medesimo, era accetta a Dio per la carità con la quale l'offriva»[66].

64 *Ivi*, III, 47, 2.
65 *Ivi*, III, 22, 2.
66 *Ivi*, III, 48, 3 ad 1.

Col sacrificio della propria vita, Cristo ha conseguito tutti i benefici di cui si è parlato in precedenza: cancellazione del peccato, sia della colpa come della pena, sconfitta e liberazione dal demonio, riconciliazione con Dio, apertura delle porte del paradiso e visione beatifica.

2. *Il merito*. Il sacrificio della croce assume svariate valenze. «Il Cristo ci ha liberato dai nostri peccati principalmente per mezzo della passione, non solo a modo di causa efficiente e meritoria, ma anche come causa soddisfattoria» [67]. La valenze principali sono: soddisfazione e riparazione del peccato, riscatto dalla servitù del demonio, riconciliazione con Dio e comunicazione della grazia. Le prime tre valenze rientrano nella categoria del merito, mentre l'ultima rientra nella categoria della causalità efficiente. Con la sua passione, Cristo ci ha meritato la riparazione, il riscatto, la riconciliazione con Dio. La ragione profonda per cui a Cristo fu concesso di meritare non solo per sé ma anche per noi, è tratta dal legame ontologico che unisce l'umanità di Cristo alla nostra: «A Cristo fu concessa la grazia non solo come persona singolare ma anche in quanto capo della Chiesa. Perciò le azioni di Cristo competono sia a lui come alle sue membra, come le azioni di un latro uomo in grazia competono a lui personalmente. [...] Dunque Cristo con la sua passione meritò la salvezza non solo per sé, ma per tutte le sue membra» [68].

Però, ovviamente, chi merita non è l'umanità di Cristo ma la persona del Verbo, al quale le sofferenze dell'umanità appartengono, e di cui il Verbo si serve come "strumento". Ecco come si esprime l'Angelico su questo punto in un bel testo del *Commento alle Sentenze*: «Come dice il Damasceno, la carne di Cristo e la sua anima era quasi uno strumento (*quasi instrumentum*) della divinità. Ora, benché fossero distinte le operazioni di Dio e dell'uomo, tuttavia l'operazione umana riceveva in sé la forza dell'agente principale. Per questo motivo il Damasceno dice che

67 *Ivi*, III, 62, 5.
68 *Ivi*,III, 48, 1.

quelle operazioni che sono proprie dell'uomo agivano al di sopra dell'uomo. Pertanto l'azione meritoria di Cristo, benché fosse un'azione umana, tuttavia operava grazie ad un potere divino (*in virtute divina*) e così era efficace su tutta la natura [umana]»[69].

L'essere la natura umana di Cristo personalmente assunta dalla persona divina del Verbo, la rende capace di questa trascendenza e universalità. Non solo tuttavia per questa presenza personale ed assumente della divinità, ma anche per la pienezza di grazia che ne consegue e che l'accompagna: è da questa struttura della natura umana di Cristo che proveniva la non estraneità del suo merito rispetto a noi: «Le membra e il capo appartengono alla medesima persona. Perciò, essendo il Cristo nostro capo a causa della divinità, e ridondando la pienezza della sua grazia negli altri, e noi essendo le sue membra, il suo merito non ci è estraneo, ma ridonda in noi per l'unità del corpo mistico»[70].

3. *La soddisfazione*. Il termine "soddisfazione" proviene dal diritto romano, dove indica il compenso per un debito da pagare o per un'ingiuria da riparare. La liturgia cristiana lo ha assunto per significare le opere e le intercessioni dei santi a vantaggio dei peccatori. Successivamente con questo significato è stato adottato anche dai teologi. S. Anselmo lo ha utilizzato come concetto ermeneutico fondamentale della soteriologia. Nel suo *Cur Deus Homo* egli insiste sul concetto di soddisfazione come *riparazione oggettiva* dell'ordine naturale turbato dal peccato di Adamo. Cristo opera la nostra salvezza perché in quanto uomo-Dio, col sacrificio della croce ha soddisfatto pienamente per tutti i nostri peccati, anche i più gravi, incluso il deicidio stesso.

S. Tommaso, nella sostanza, fa sua la dottrina anselmiana della soddisfazione, ma la integra con l'*elemento morale* della passione di Cristo: obbedienza, carità, grandezza dei dolori accettati. «Cristo – scrive l'Angelico nella *Summa Theologiae* – con la sua passione soddisfece perfettamente per i nostri peccati» e

69 *In III Sent.* d. 18, 6 sol. 1.
70 *Ivi*, d. 18, 6, sol. 1 ad 2.

lo fece in misura ben superiore al dovuto. «Cristo, accettando la passione per carità e per obbedienza, offrì a Dio un bene superiore a quello richiesto per compensare tutte le offese del genere umano. Primo, per la grandezza della carità con la quale volle soffrire. Secondo, per la nobiltà della sua vita, la vita dell'uomo-Dio, e che egli offriva come soddisfazione. Terzo, per l'universalità delle sue sofferenze e per la grandezza dei dolori accettati, di cui sopra abbiamo parlato. Perciò la passione di Cristo non solo fu sufficiente per i peccati del genere umano, ma addirittura sovrabbondante»[71].

A chi obietta che il Cristo, essendo esente da peccato, non poteva soddisfare per i nostri peccati, perché la soddisfazione è dovere di chi ha commesso la colpa, S. Tommaso replica: «Il capo e le membra formano come un'unica persona mistica (*una persona mystica*). Perciò la soddisfazione di Cristo appartiene a tutti i suoi fedeli che ne sono le membra. Del resto in quanto due uomini sono uniti nella carità l'uno può soddisfare per l'altro»[72].

Nella soteriologia di S. Tommaso, l'amore – la *caritas* – precede e supera la giustizia. La stessa soddisfazione che Cristo paga al Padre nasce dall'amore del Padre verso l'umanità. Quindi l'amore costituisce il principio formale della soddisfazione. Così S. Tommaso supera le lacune della teoria anselmiana della soddisfazione vicaria nel ruolo che egli, concordemente con la patristica, assegna alla carità nella passione di Cristo, superando l'obiettivismo anselmiano. Anselmo infatti sembra ipostatizzare la perturbazione oggettiva introdotta nel mondo dal peccato dall'uomo e il valore della Giustizia che ne esige la riparazione. S. Tommaso invece, come ha dimostrato B. Catão, vede la salvezza nell'agire umano del Cristo[73]. La redenzione non esiste come una "cosa" prodotta da tale agire, ma è l'agire stesso di Cristo, un agire dettato esclusivamente dall'amore. Secondo l'Angelico

71 *S. Theol.* III, 48, 2.

72 *Ivi*, a. 2 ad 1.

73 Cfr. B. CATÃO, *Salut et Rédemption chez St. Thomas d'Aquin*, Paris 1965.

non c'è soddisfazione senza carità. È per questo che la passione di Cristo «non fu soddisfattoria da parte di coloro che uccisero Gesù, ma da parte dello stesso paziente che volle patire con la massima carità, e secondo ciò essa fu gradita a Dio»[74]. Per questo «la morte di Cristo ebbe la virtù della soddisfazione per la sua carità con cui sostenne volontariamente la morte»[75].

L'amore di Dio che risplende nel segno della croce, proprio perché in esso la sofferenza accettata è sofferta come non-dovuta, porta l'uomo a conoscere "quanto Dio lo ami" e così lo induce a riamarlo[76]. Così l'efficacia della carità opera non solo oggettivamente, ma soggettivamente nella volontà umana: questa carità di Dio rivelata in Cristo, nel mistero della sua croce, provoca, infatti, nell'uomo stesso, quella carità che lo rinnova. Siamo lungi dall'idea che la giustizia sia ristabilita dalla punizione del peccato. La remissione del peccato non consiste nel ristabilire un ordine puramente oggettivo turbato, quanto nel cambiamento della volontà dell'uomo, per cui *la soddisfazione comporta la penitenza*; ovvero: la via per vincere il peccato è la penitenza di cui la soddisfazione è l'espressione concreta[77].

4. *La redenzione* (redemptio). Il termine "redenzione" (da redimere = ricomprare) anticamente significava il riscatto di uno schiavo o di una cosa vincolata mediante il versamento di una somma di denaro o con lo scambio di qualche cosa o persona. Nel linguaggio teologico degli scolastici e di S. Tommaso, *redemptio* significa l'azione con cui Cristo con la sua passione e morte ha ottenuto la liberazione dell'umanità dal peccato e dalla schiavitù del demonio.

Così, mentre rispetto a Dio la passione di Cristo assume la valenza di soddisfazione della divina giustizia; rispetto al demonio assume la valenza di riscatto o redenzione. Ciò non significa che esistano diritti del demonio sull'uomo. Su questo punto

74 *In III Sent.* d. 20, 3 ad 1.
75 *S. C. Gent.* IV, 55.
76 *Ibidem.*
77 Cfr. *S. C. Gent.* III, 158; *S. Theol.* III, 85, 2.

S. Tommaso è molto chiaro e categorico. «La redenzione era necessaria per liberare l'uomo rispetto a Dio, non rispetto al diavolo: non al diavolo ma a Dio si doveva pagare il prezzo del sangue versato da Gesù Cristo»[78]. Però sta di fatto che col peccato l'uomo si era sottratto al regno di Dio e si era aggregato a quello dei suoi nemici, capeggiati da Satana. Quindi l'uomo aveva bisogno di essere sottratto al dominio del demonio. «Col peccato – spiega l'Angelico – l'uomo aveva contratto obbligazioni verso Dio e verso il demonio. Per la colpa infatti egli aveva offeso Dio e si era sottomesso al demonio accettandone i consigli. Perciò con la colpa egli era diventato non già servo di Dio, avendo piuttosto rinnegato tale servitù, ma era incorso nella servitù del demonio, permettendolo Dio per l'offesa commessa contro di lui. Per il castigo invece l'uomo aveva contratto principalmente verso Dio, quale giudice supremo, e poi verso il demonio quale giustiziere»[79].

Ecco perché il riscatto, la *redemptio*, non fu pagato al demonio ma a Dio. «In quanto l'uomo fu liberato dal peccato mediante la soddisfazione data da Cristo, si dice che l'uomo fu redento dalla passione di Cristo»[80]. «Essendo quindi la passione di Cristo soddisfazione sufficiente e sovrabbondante per il peccato e per il resto del genere umano, la sua passione fu come il prezzo del riscatto, per cui siamo stati liberati da queste due obbligazioni. Infatti l'obbligazione che uno offre per sé o per altri si dice che è un compenso col quale si redime dal peccato e dal castigo, secondo le parole del profeta: "Riscatta i tuoi peccati con le elemosine". Ora, Cristo ha soddisfatto per noi non già dando del denaro o cose simili, ma dando per noi la cosa più grande, cioè se stesso. Perciò si deve dire che la passione di Cristo è il nostro riscatto (*redemptio*)»[81].

Cristo, avendo pagato di persona il prezzo del nostro riscatto, «la redenzione appartiene a lui in maniera principale e a lui

78 *S. Theol.* III, 48, 4 ad 3.
79 *Ivi*, III, 48, 4 ad 2.
80 *Ivi*, 4 ad 1.
81 *Ivi*, 4 resp.

spetta quindi in maniera esclusiva il titolo di *redentore*: «*Solus Christus debet dici noster Redemptor*»[82]. Tuttavia – precisa l'Angelico – la causa prima e principale della redenzione rimane la SS.ma Trinità: «Come a causa prima e remota (la redenzione) va attribuita a tutta la Trinità, cui apparteneva la vita stessa di Cristo, e a cui risale l'ispirazione di Cristo come uomo a patire per noi. Cosicché essere redentore in maniera immediata è proprio di Cristo in quanto uomo; però la redenzione stessa va attribuita a tutta la Trinità come alla sua causa prima»[83].

Precisando ulteriormente in che modo Cristo sia stato causa efficiente della nostra salvezza, S. Tommaso distingue tra causa efficiente principale e strumentale e tra apporto della divinità e dell'umanità: «La causa efficiente è di due specie: principale e strumentale. Ebbene, causa efficiente principale della salvezza umana è Dio. Essendo però l'umanità di Cristo "strumento della divinità", come sopra abbiamo spiegato, di conseguenza tutte le azioni e sofferenze di Cristo producevano strumentalmente, in virtù della sua divinità, la salvezza dell'uomo. E in tal modo la passione di Cristo è causa efficiente dell'umana salvezza»[84].

Un'ulteriore precisazione riguarda le azioni con cui Cristo ha conseguito la nostra salvezza. Benché Cristo sia stato attore della nostra salvezza sin dal primo istante della sua esistenza e, in qualche modo, tutte le sue azioni vi abbiano contribuito[85], tuttavia S. Tommaso afferma che Cristo non ci ha salvato con alcuna delle sue azioni senza la morte. «Cristo ci ha meritato la salvezza eterna fin dal suo concepimento: da parte nostra però c'erano degli ostacoli che impedivano di conseguire gli effetti di questi meriti. Ecco perché per togliere tali ostacoli fu necessario che Cristo patisse»[86]. Gli ostacoli a cui si riferisce l'Angelico sono le condizioni morali negative che gravano sull'uomo in seguito al

82 *Ivi*, a. 5.
83 *Ibidem.*
84 *Ivi*, III, 48, 6.
85 Ivi, III, 19, 3-4; 34, 3.
86 *Ivi*, III, 48, 1 ad 2.

peccato: l'amor proprio, la concupiscenza della carne, ecc. «Perciò se noi parliamo di redenzione del genere umano rispetto alla sola quantità, allora qualsiasi passione di Cristo basterebbe per riscattare il genere umano, data l'infinita dignità della persona. [...] Però, se consideriamo la destinazione del prezzo, allora dobbiamo dire che le altre sofferenze di Cristo, che non coincidono con la sua morte, non furono destinate da Dio Padre e da Cristo alla redenzione del genere umano. E questo per tre motivi. Primo, perché il prezzo della redenzione umana non solo doveva essere di valore infinito, ma doveva essere dello stesso genere: cosicché Cristo doveva redimerci dalla morte mediante la morte. Secondo, affinché la morte di Cristo non solo fosse il prezzo del riscatto, ma anche esempio di virtù, cosicché gli uomini non avessero più timore di morire per la verità. [...] Terzo, affinché la morte di Cristo fosse anche sacramento di salvezza, ossia affinché in virtù della morte di Cristo noi morissimo al peccato, alle concupiscenze della carne e all'amor proprio. [...] Ecco perché il genere umano non fu redento dalle altre sofferenze, ma dalla morte di Cristo»[87].

Da quanto siamo andati esponendo possiamo trarre alcune conclusioni sulle peculiarità della soteriologia di S. Tommaso. Si tratta di tre peculiarità ben marcate: la varietà dei linguaggi, la centralità della passione e il primato dell'amore.

Anzitutto, la *varietà dei linguaggi*. Per descrivere l'azione salvifica di Cristo, S. Tommaso ricorre a diversi linguaggi. Egli adopera, come tutta la tradizione cristiana, il linguaggio del "riscatto", del "sacrificio", dell'"espiazione", della "soddisfazione", del "merito". Ma nelle opere più mature (*Summa Theologiae* e *Compendium Theologiae*) egli ricorre con maggiore insistenza al linguaggio aristotelico della causalità efficiente, e questo gli consente di chiarire meglio il distinto apporto della divinità e dell'umanità nell'opera della redenzione. Causa efficiente principale è Dio (e Cristo in quanto Dio), mentre causa efficiente stru-

87 *Quodl.* II, 1, 2.

mentale è l'umanità del Verbo. Mediante la polifonia dei linguaggi, l'Angelico riesce a dare un'espressione più completa ai molteplici aspetti dell'opera salvifica di Cristo che riguardano Dio, l'uomo, il demonio, il peccato, la morte, la giustizia, la misericordia, l'amore.

In secondo luogo, la *centralità della passione*. La cristologia di S. Tommaso non è incarnazionistica ma staurocentrica. L'incarnazione del Verbo è ordinata alla nostra salvezza, e la salvezza si realizza nella passione e morte del Figlio di Dio. Per Cristo la passione esprime e "consuma" la sua missione redentiva, ma è anche mistero efficace della sua glorificazione. Per Cristo la morte non è la fine, ma il principio della salvezza, della sua propria salvezza e conseguentemente di tutte le membra del suo corpo, che è l'umanità redenta. Nel Cristo paziente si rivela la sua comunione reale con l'umanità nella sua condizione storica, pur risaltando, nel contempo, ed emergendo il suo stato divino di Figlio di Dio, per cui non viene sommerso dalla passione stessa. La croce è il vessillo del suo trionfo, la morte l'inizio della sua vittoria. Dalla morte di Cristo il genere umano fu redento.

In terzo luogo, il *primato dell'amore*. La nota agapica in S. Tommaso è meno spiccata che in S. Bernardo e in S. Bonaventura, e tuttavia e ben evidente nella sua lettura del mistero della passione di Cristo. Egli si sofferma con insistenza a mettere in luce nella passione di Cristo la risposta di Dio alla condizione dell'uomo bisognoso di redenzione, proveniente dall'amore della SS.ma Trinità: è la passione come dono divino e dono di Cristo. Così, proprio là dove l'iniquità dell'uomo, con l'uccisione del Figlio di Dio raggiunge l'abisso più tenebroso, l'amore di Dio verso l'umanità tocca il suo apice più luminoso. Abbiamo visto che S. Tommaso pone la stessa giustizia divina a servizio dell'amore della Trinità per l'umanità. Così l'Angelico presenta una teologia del mistero della salvezza che «da un lato si rivela in piena "coerenza" con Dio e con l'uomo, e quindi "intelligibile" e finalizzata, ma dall'altro, in atto liberamente, come espressione del sommo amore salvifico. È nell'interno di questo amore che è

primo, che la passione acquista (come del resto l'incarnazione e tutto il mistero di Cristo) la sua luce prismale» [88].

Morte, sepoltura e discesa agli inferi

L'uscita di Cristo da questo mondo (*exitus Christi de mundo*), oltre alla passione comprende la morte, la sepoltura e la discesa agli inferi. A questi tre misteri nella *Summa Theologiae* S. Tommaso dedica rispettivamente le questioni L, LI e LII.

1. *La morte*. Del ruolo capitale che la morte di Cristo occupa nel mistero della salvezza, S. Tommaso ci aveva già dato qualche anticipazione nelle questioni precedenti dedicate alla passione di Cristo, mostrando che senza la morte nessun'altra azione di Cristo ci avrebbe salvato. Ora, nella questione L, l'argomento viene ripreso e volto ordinatamente in tutti i suoi aspetti principali.

S. Tommaso mostra anzitutto che era opportuno che Cristo morisse per una serie di motivi molto convincenti. Primo, la morte è la pena del peccato e Cristo ha fatto suoi i nostri peccati. Secondo, nella morte mostrò la verità della sua natura umana. Terzo, con la morte ci liberò dal timore della morte. Quarto, «per manifestare la propria virtù capace di vincere la morte, risorgendo dai morti e dando così a noi la speranza di risorgere» [89].

S. Tommaso esamina poi i rapporti tra la divinità e gli elementi costitutivi dell'umanità, cioè l'anima e il corpo, nel momento della morte di Cristo. Nella morte la divinità non si separò dal suo corpo, perché la divinità era unita al corpo di Cristo per la *grazia di unione*, e ciò che si ha per grazia si perde solo per colpa; ma a Cristo non è imputabile nessuna colpa: egli quindi conservò sempre la grazia di unione col corpo. Per la stessa ragione la divinità non si separò neppure dall'anima di

[88] I. Biffi, *I misteri di Cristo in S. Tommaso d'Aquino*, cit., p. 174.
[89] *S. Theol.* III, 50, 1.

Cristo, il che deve maggiormente dirsi per la ragione che Cristo nell'incarnazione assunse il corpo mediante l'anima. Nella morte di Cristo, che fu vera morte, l'anima si separò dal corpo. Cristo perciò nei tre giorni della morte non aveva un corpo animato e perciò non era più uomo e soltanto si poteva dire un uomo morto. Però il corpo di Cristo, vivo o morto, fu sempre numericamente quello stesso, cioè quell'unico e medesimo corpo che, vivo e anche morto, era ipostaticamente unito alla persona del Verbo; non fu però totalmente lo stesso, perché il corpo vivo ha l'anima, che è qualcosa di essenziale per esso e il corpo morto non l'ha[90].

2. *La sepoltura*. Richiamandosi al versetto del *Simbolo «crucifixus, mortuus et sepultus est»*, S. Tommaso spiega perché, dopo la morte, era opportuno che il corpo di Cristo fosse sepolto. Le ragioni principali sono due. «Primo, per dimostrare la realtà della sua morte, perché nessuno viene deposto nel sepolcro, se non quando si è constatata la morte. Infatti nel Vangelo si legge che Pilato, prima di permettere il seppellimento di Cristo, volle assicurarsi bene che fosse morto. Secondo, perché la risurrezione di Cristo dal sepolcro dà la speranza di risorgere per mezzo suo a coloro che giacciono nei sepolcri»[91].

Ma mentre nei comuni mortali la sepoltura è accompagnata dalla dissoluzione, ciò non avvenne per il corpo di Cristo. «E la ragione di ciò sta nel fatto che il corpo di Cristo assunse la materia dalla natura umana, ma la sua formazione non fu dovuta alla capacità umana, bensì alla potenza dello Spirito Santo, e così a motivo della sostanza della materia volle accettare di essere deposto in un luogo sotterraneo dove si è soliti deporre i corpi morti – il luogo dei corpi infatti è dato secondo la natura dell'elemento predominante – ma non volle subire la dissoluzione del corpo formato dallo Spirito Santo, perché quanto a ciò egli era diverso dagli altri uomini»[92].

90 *Ivi*, III, 50, aa. 2-5.
91 *Ivi*, III, 51, 1.
92 *Comp. Theol.* 234, n. 496.

3. *La discesa agli inferi*. In tutti i suoi trattati di cristologia, anche in quelli più sintetici come il *Commento al Simbolo*, S. Tommaso dedica sempre ampio spazio alla discesa agli inferi; il che significa che per l'Aquinate questo non è affatto un evento secondario come per i teologi moderni, bensì un evento di capitale importanza, tanto da costituire un capitolo a parte come l'incarnazione, la passione, la risurrezione e l'ascensione.

Notiamo anzitutto che S. Tommaso parla esplicitamente di discesa agli inferi e pochissime volte di discesa al limbo, e quando lo fa precisa che "localmente" il limbo fa parte dell'inferno, anche se si trova situato alla sua periferia. In secondo luogo, S. Tommaso non concepisce il limbo (inferno) come un luogo di felicità naturale ma di sofferenza, anche se non si tratta delle stesse sofferenze che patiscono i dannati [93]. In terzo luogo è interessante notare che la principale ragione addotta dall'Angelico per la discesa di Cristo agli inferi è il desiderio di condividere con noi fino in fondo gli effetti del peccato: «*Prima ratio, ut sustineret totam poenam peccati, ut sic totam culpam expiaret*» [94]. Ora, «col peccato, l'uomo non solo era incorso nella morte corporale, ma anche nella discesa agli inferi. Perciò era opportuno che Cristo, come col morire ci ha liberato dalla morte, così col discendere agli inferi ci liberasse da questa degradazione» [95].

Le altre ragioni che giustificano la discesa di Gesù agli inferi sono: sconfiggere il demonio proprio dentro la sua roccaforte, «*ut perfecte de diabolo triumphare*» [96]; e liberare i giusti che, a causa del peccato originale, erano relegati negli inferi, e condurli con sé nel regno di Dio: «*Ut liberaret sanctos qui erant in inferno*» [97]. Della discesa di Cristo agli inferi beneficiarono soltanto i santi Padri poiché il frutto della sua morte era applicabile solamente a quelli che a lui uniti con la fede e la carità, delle quali i

93 Cfr. *Spl.* 69, 5.
94 *In Symb.* 5, n. 926.
95 *S. Theol.* III, 52, 1.
96 *In Symb.* 5, n. 928.
97 *Ivi*, n. 929.

dannati mancavano, perciò la discesa di Cristo agli inferi non portò la liberazione ai dannati. Gli stessi bambini morti col peccato originale, non essendo uniti a Cristo con la fede e con la carità, non potevano essere liberati dalla sua discesa agli inferi[98].

Infine, la discesa di Cristo agli inferi non ebbe efficacia in coloro che erano nel purgatorio, poiché la loro fede e carità non aveva operato una perfetta *dispositio* alla redenzione degli *effectus passionis*[99].

La risurrezione di Cristo

Allo studio del mistero della risurrezione S. Tommaso dedica ben quattro questioni (LIII-LVI): è lo stesso numero che aveva riservato alla passione. Già questo è un indice di importanza che l'Angelico annette alla risurrezione di Cristo. Le quattro questioni trattano rispettivamente della risurrezione di Cristo in se stessa, delle qualità del risuscitato, della manifestazioni della risurrezione e dell'efficacia causale di essa[100].

Ciò che sorprende il lettore moderno di queste pagine è l'assenza di qualsiasi preoccupazione apologetica nello studio tomistico del mistero della risurrezione. D'altronde questa preoccupazione, che è diventata così assillante nell'epoca moderna, della razionalità critica della secolarizzazione e dell'ateismo, era praticamente assente in un'epoca così profondamente religiosa come quella della *res publica christiana* in cui viveva S. Tommaso. Questi non avverte alcun bisogno di verificare o di dimostrare la storicità dell'evento della risurrezione. Trattandosi

98 *S. Theol.* III, 52, aa. 5-7.

99 *Ivi*, III, 52, 8.

100 La trattazione della *Summa Theologiae* è assai più ampia di quella del *Commento alle Sentenze*, dove tutto era stato condensato in un'unica *quaestio* suddivisa: necessità della risurrezione, risurrezione al terzo giorno, necessità della apparizioni, valore dell'argomento (*argumentum*) desunto dalle apparizioni (*In III Sent.* d. 21, q. 2, aa. 1-4).

di un mistero-chiave della fede cristiana, questo dubbio non può neppure passare per la mente del teologo. La risurrezione di Cristo si impone come "articolo di fede". Il teologo non deve cercarlo o provarlo; ma deve eliminare le difficoltà e approfondirne il significato. Tutto lo sforzo dell'Angelico in queste questioni è cercare di raggiungere una comprensione corretta del mistero della risurrezione: il suo obiettivo è teologico, non apologetico.

A chi non crede nella risurrezione di Cristo è impossibile portare argomenti per convincerlo partendo da qualche analogia con quanto accade nell'ordine naturale. Per contro è impossibile mostrargli, ed è quanto deve fare chi ci crede, che la risurrezione, una volta ammessa la verità di questo asserto, non implica nessuna incoerenza, ma include un'intelligibilità reale e diviene fonte di ulteriore intelligibilità.

1. *Necessità della risurrezione*. Anzitutto, nella questione LIII S. Tommaso stabilisce la *necessità* della risurrezione, adducendo cinque motivi: «Primo, per l'affermazione della giustizia divina cui spetta esaltare coloro che per Dio si umiliano. [...] Secondo, per confermare la nostra fede. Poiché dalla sua risurrezione viene confermata la nostra fede nella divinità di Cristo. [...] Terzo, a sostegno della nostra speranza. Perché vedendo risuscitare Cristo, che è il nostro capo, anche noi speriamo di risorgere. [...] Quarto, per indirizzare la vita dei fedeli, in base all'affermazione di S. Paolo: "Come Cristo è risuscitato dai morti per la gloria del Padre, così noi camminiamo secondo una nuova vita" (Rm 6, 4). Quinto, per dare compimento alla nostra salvezza. Poiché come soffrì i nostri mali per liberarci da essi, così volle essere glorificato con la risurrezione per assicurarci il bene»[101].

A chi obietta che per la nostra salvezza era già sufficiente la passione di Cristo, con la quale egli ci aveva già liberato dalla colpa e dal castigo: perciò non era necessario che Cristo risorgesse dai morti, S. Tommaso replica: «A tutto rigore, la passione

101 *S. Theol.* III, 53, 1.

di Cristo operò la nostra salvezza liberandoci dai nostri mali: la risurrezione invece l'operò quale inizio ed esemplare dei beni promessi»[102].

Ci sono poi buone ragioni anche per il tempo della risurrezione di Cristo, vale a dire il *terzo giorno*: era quanto bastava per confermare la verità della sua morte. Ma ciò non sarebbe accaduto se fosse risorto immediatamente dopo la morte. D'altronde la sua risurrezione non doveva essere dilazionata fino alla fine del mondo come la nostra, altrimenti non ci sarebbe stata la conferma della nostra fede. «Quindi per confermare la fede nella sua divinità era necessario che egli risorgesse presto, senza aspettare la fine del mondo; e per confermare la fede nella realtà della sua umanità e della sua morte, bisognava che ci fosse un intervallo tra la morte e la risurrezione. Poiché se fosse risorto immediatamente dopo la morte, poteva sembrare che non si fosse trattato di una vera morte, e quindi neppure di una vera risurrezione»[103] .

Nel "terzo giorno" oltre che il profondo significato teologico S. Tommaso annota alcuni sensi "mistici", come la perfezione del numero "tre", l'inizio della terza età del mondo, l'inizio del terzo stadio di santità: quello della gloria, che segue gli stadi della legge e della fede[104].

L'unica causa della risurrezione fu la divinità di Cristo, la quale, essendo alla morte rimasta unita all'anima e al corpo, unì nuovamente al terzo giorno l'anima al corpo. «In virtù della divinità che gli era unita, il corpo di Cristo riassunse l'anima che aveva deposto; e l'anima riprese il corpo che aveva abbandonato. [...] Se invece consideriamo il corpo e l'anima di Cristo dopo la sua morte secondo la virtù della natura creata, allora essi non

102 *Ivi*, ad 3. La risposta alla medesima obiezione nel *Commento alle Sentenze* viene così formulata: «*Quamvis per passionem proprie loquendo sit facta reparatio quantum ad amotionem mali, tamen per resurrectionem oportuit quod consummaretur quantum ad perfectionem boni*» (*In III Sent.* d. 21, 2, 1 ad 4).

103 *S. Theol.* III, 53, 2.

104 *Ibidem.*

potevano riunirsi tra loro, ma era necessario che Cristo fosse risuscitato da Dio» [105].

2. *Le qualità di Cristo risorto*. Sulla base dei documenti evangelici e della tradizione ecclesiastica, S. Tommaso illustra le speciali prerogative di cui godeva il corpo del Cristo risorto. Quelle su cui l'Angelico insiste maggiormente sono:

– *Autenticità*: il corpo del Cristo risorto era un corpo vero, autentico. Ora, «poiché la realtà o verità di un corpo deriva dalla sua forma, è evidente che il corpo di Cristo dopo la risurrezione era un vero corpo, e dell'identica natura di prima. Ché se il suo fosse stato un corpo fantasma, la risurrezione non sarebbe stata vera ma apparente» [106]. Si confutava così l'errore dei docetisti e degli gnostici.

– *Integrità*: possedeva tutti gli elementi essenziali del corpo. «Perciò tutto quello che appartiene alla vera natura del corpo umano era presente nel corpo di Cristo risorto. Ora, è evidente che alla natura del corpo umano appartengono la carne, le ossa, il sangue e ogni altra cosa del genere; quindi tutte queste cose si trovano nel corpo di Cristo risorto. E integralmente, senza nessuna diminuzione: altrimenti la risurrezione non sarebbe stata perfetta, non essendo reintegrato quanto era caduto con la morte» [107]. In questo modo S. Tommaso respingeva l'errore di Eutiche, che insegnava che gli elementi costitutivi del corpo di Cristo erano totalmente diversi dai nostri.

– *Impassibilità*: e così «mentre prima della passione Cristo fu comprensore per la fruizione dell'anima e viatore per la passibilità del corpo, subito dopo la risurrezione non fu più viatore, ma solo comprensore» [108]. «Impassibile il corpo, divenne impassibile anche l'anima» [109]. L'impassibilità non privò, tuttavia, il corpo di Cristo della *tangibilità*. «Il corpo di Cristo dopo la ri-

105 *Ivi*, III, 53, 4
106 *Ivi*, III, 54, 1.
107 *Ivi*, III, 54, 3.
108 *Comp. Theol.* 237, n. 507.
109 *Ivi*, n. 506.

surrezione era composto di quattro elementi, con tutte le qualità tangibili, richieste dalla natura del corpo umano: e quindi per natura era palpabile» [110].

– *Spiritualità*: «La condizione propria di un corpo glorioso è quella di essere "spirituale", cioè soggetto allo spirito, come insegna l'Apostolo. [...] Perciò chi possiede un corpo glorificato ha in suo potere di rendersi visibile quando vuole e invisibile quando non vuole essere veduto» [111]. Il corpo glorioso di Cristo era dotato di un particolare splendore o luminosità [112].

Un aspetto della curiosità teologica che S. Tommaso condivide con gli scolastici del suo tempo riguarda la presenza delle *cicatrici* nel corpo di Cristo risorto, cicatrici che Cristo stesso mostra ai suoi discepoli per comprovare la propria identità. Svariate le ragioni già rilevate da Agostino, circa l'opportunità che sul corpo di Cristo restassero impresse le cicatrici della sua passione: anzitutto come segni della sua vittoria, «*propter victoriam ipsius Christi*» [113], e poi per fornire agli apostoli un argomento della sua risurrezione, per offrire al Padre un segnacolo del suo merito, per presentare ai fedeli l'emblema della sua misericordia e ai dannati la voce della sua giustizia [114].

3. *Manifestazione della risurrezione*. Questo argomento viene trattato nella questione LV. La collocazione stessa di questo tema che viene dopo l'approfondimento del mistero della risurrezione, delle sue cause e delle proprietà del corpo del Risorto, sta ad indicare che l'obiettivo di S. Tommaso in questa questione non è affatto apologetico: le apparizioni non sono studiate per provare la verità della risurrezione ma per capire la natura stessa di tali eventi, la loro necessità e le loro finalità. Per dar conto del fatto delle apparizioni ciò su cui l'Angelico insiste maggiormente è il carattere della nostra conoscenza, la quale non è in condizio-

110 *S. Theol.* III, 54, 2 ad 2.
111 *Ivi*, III, 54, 1 ad 2.
112 *Ivi*, a. 2 ad 1.
113 *Ivi*, III, 54, 4.
114 *Ibidem.*

ne di vedere direttamente il soprannaturale e tuttavia esige delle conferme "sensibili" per la propria fede. Le manifestazioni della risurrezione obbediscono a questa duplice esigenza. Gli *argumenta* sono un'accondiscendenza alle necessità e al metodo della nostra conoscenza naturale, che in qualche modo si debbono verificare anche bella conoscenza di fede.

Già nel *Commento alle Sentenze*, S. Tommaso, richiamandosi allo pseudo-Dionigi, aveva scritto: «Il lume divino non viene da noi ricevuto che secondo la nostra proporzione (*secundum nostram proportionem*). La fede viene prodotta in noi dall'influsso del lume divino. Però è necessario che questo lume divino sia da noi ricevuto secondo la nostra capacità (*proportionem*). Ora la nostra conoscenza nasce naturalmente dai sensi e si sviluppa mediante i princìpi della ragione. Perciò, benché quelle verità che la fede professa siano al di sopra della ragione e dei sensi, in quanto sono oggetto di fede, e proprio per questo motivo si esige per la loro conoscenza un lume superiore, che è quello della fede, tuttavia, da parte nostra, si richiedono alcuni sostegni (*adminicula*) in appoggio alla fede» [115].

Per dare fondamento alla speranza della risurrezione era quindi necessario che la risurrezione stessa, nonché la qualità del Risorto fosse provata con argomenti convincenti. E «siccome la fede nella risurrezione presentava delle difficoltà, per questo motivo dimostrò con più argomenti la verità della sua risurrezione che non la gloria del corpo risorto. [...] E tutte queste cose Cristo le manifestò non solo con segni visibili, ma anche con argomenti intelligibili, quando aprì ai discepoli il senso delle Scritture e mostrò che sarebbe dovuto risorgere mediante le Scritture dei profeti» [116]. Così, per provare la propria risurrezione, Cristo ricorre sia all'argomento d'autorità (la testimonianza delle Scritture) sia all'argomento dei segni visibili e tangibili (apparizioni).

115 *In III Sent.* d. 21, 2, 3 sol.
116 *Comp. Theol.* 238, n. 510.

Gli argomenti adoperati da Cristo erano sufficienti a dimostrare la verità della sua risurrezione, perché l'argomento d'autorità era ineccepibile, consistendo nella testimonianza degli angeli e della Scrittura, e l'argomento di fatto era irrefragabile sia da parte del corpo che egli mostro essere vero corpo, mangiando e bevendo con i suoi discepoli, parlando e camminando con loro, sia da parte dell'anima rendendo manifeste tutte le sue facoltà sensitive ed intellettive; mostrò anche la gloria della risurrezione entrando nel cenacolo a porte chiuse[117].

Sufficiente fu anche il numero delle persone a cui Cristo manifestò la propria risurrezione. Essa non doveva essere resa manifesta a tutti ma soltanto ai testimoni preordinati da Dio: essa fu manifestata a coloro che dovevano poi predicarla[118]. Per rendere certi gli Apostoli della risurrezione e della gloria di Cristo, bastò che egli apparisse loro più volte; non fu però necessario che convivesse di continuo con loro come prima, anzi, ciò non convenne, affinché si persuadessero che il suo nuovo stato non era più quello di prima[119].

4. *Efficacia della risurrezione di Cristo sui nostri corpi e sulle nostre anime*. Nella questione LVI S. Tommaso si interroga sulla causalità della risurrezione di Cristo (*de causalitate resurrectionis Christi*) sia rispetto ai corpi sia rispetto alle anime; più precisamente, «se la risurrezione di Cristo sia causa della nostra risurrezione»; «Se sia causa della nostra giustificazione (*justificationis*)».

La risposta dell'Angelico a questo duplice quesito è che la risurrezione di Cristo è causa efficiente ed esemplare sia della risurrezione dei corpi sia della giustificazione delle anime, ma non per virtù propria bensì per virtù della divinità alla quale il corpo di Cristo era ipostaticamente unito. «Come Cristo con la sua morte ha distrutto la nostra morte, così con la sua risurrezione ha restaurato la nostra vita. Vi è infatti una duplice morte ed una duplice vita dell'uomo: una è la morte del corpo per la separa-

117 *S. Theol.* III, 55, 6.
118 *Ivi*, III, 55, 1.
119 *Ivi*, a. 3.

zione dell'anima, l'altra invece è la morte dell'anima per la separazione da Dio. Perciò Cristo, nel quale non si verificò la seconda morte, avendo subìto la prima, cioè quella corporale, distrusse in noi entrambe le morti, vale a dire quella corporale e quella spirituale»[120].

La risurrezione è un evento che non può riguardare soltanto Gesù Cristo, perché essendo egli il capo del corpo mistico, ciò che accade a lui si ripercuote in qualche modo anche su tutte le membra, ossia su tutti i credenti e l'umanità in generale.

a) *Efficacia sulla risurrezione dei corpi*. L'efficacia della risurrezione di Cristo sui nostri corpi può essere dovuta ad una triplice causalità: esemplare, meritoria, efficiente[121].

Ora è escluso che la risurrezione di Cristo possa influire sulla nostra risurrezione come causa meritoria, perché Cristo a quel punto, non essendo più viatore ma comprensore, non può più meritare[122]. Influisce invece sulla nostra risurrezione sia come causa efficiente sia come causa esemplare.

Come causa efficiente, e questo per una duplice ragione. Prima, perché «come insegna Aristotele, "ciò che è primo in un dato genere di cose è causa di tutto ciò che in esso è posteriore". Ora, nell'ordine della risurrezione umana il primo caso fu la risurrezione di Cristo, come sopra abbiamo dimostrato. Perciò è necessario che la risurrezione di Cristo sia causa della nostra risurrezione»[123]. Seconda, «in quanto l'umanità di Cristo risuscitato è in qualche modo lo strumento della sua divinità e opera in virtù di essa. Perciò come sono salutari per noi le altre cose compiute e sofferte da Cristo nella sua umanità in virtù della sua divinità, così la sua risurrezione è causa efficiente della nostra risurrezione per virtù di Dio, cui spetta propriamente risuscitare i morti»[124].

120 *Comp. Theol.* 239, n. 511.
121 *S. Theol.* III, 56, 1 ob. 3.
122 *Ivi*, III, 56, 1 ad 3.
123 *Ivi*, a. 1.
124 *Ivi*, a. 1 ad 3.

Come causa esemplare, perché la risurrezione di Cristo è la prima oltre che in ordine di tempo anche in ordine di dignità e di perfezione. «Ma ciò che è più perfetto è sempre il modello (*exemplar*) che le cose meno perfette cercano di imitare secondo le loro possibilità. Perciò la risurrezione di Cristo è il modello della nostra risurrezione»[125]. Tale modello, osserva acutamente l'Angelico, è necessario non da parte di chi fa risuscitare, che non ha certo bisogno di esso; ma da parte dei risuscitati, i quali devono conformarsi alla risurrezione di Cristo se vogliono diventare partecipi della sua filiazione divina[126].

b) *Efficacia della risurrezione delle anime, vale a dire sulla loro giustificazione*. A chi obietta che il corpo non può agire sullo spirito e che, pertanto, la risurrezione del corpo di Cristo non può aver avuto nessuna conseguenza riguardo alla giustificazione delle anime, S. Tommaso replica che la causalità della risurrezione di Cristo raggiunge le anime non per virtù del suo corpo risuscitato, ma per virtù della divinità unita ipostaticamente con esso. Ora, «la virtù della divinità si estende non solo alla risurrezione dei corpi, ma anche a quella delle anime: poiché si deve a Dio e il fatto che l'anima viva mediante la grazia (*per gratiam*) e il corpo viva mediante l'anima. Perciò la risurrezione di Cristo possiede la capacità strumentale di produrre non solo la risurrezione dei corpi ma anche la risurrezione delle anime»[127].

Come risulta anche dalla nostra esposizione, tutta la riflessione di S. Tommaso sul singolarissimo e affascinante mistero della risurrezione di Cristo mira direttamente al mistero stesso, ne sonda la natura, le intime ragioni, la convenienza, la causa, gli effetti. Nessun interesse apologetico, nessuna ermeneutica esistenziale o politica inquina la meditazione dell'Angelico. La sua contemplazione è fissa sul volto radioso e glorioso del Risorto, e ne ammira la straordinaria bellezza e splendore.

125 *Ibidem*.
126 *Ibidem*.
127 *Ivi*, III, 56, 2 e ad 2.

Abbiamo registrato anche un certo interesse esistenziale quando S. Tommaso tratta dell'efficacia della risurrezione di Cristo, soprattutto sotto l'aspetto dell'esemplarità. Là S. Tommaso spiega non solo ciò che la risurrezione produce sui nostri corpi e sulle nostre anime, ma anche ciò che dobbiamo fare noi per essere fedeli imitatori di Cristo anche in questo, perché le nostre anime possano risorgere veramente e diventare partecipi della vita eterna di Cristo nella patria beata.

L'ascensione di Cristo al cielo

La vita terrena di Cristo si conclude con un ultimo, significativo e misterioso evento: l'ascesa al cielo. Allo studio di questo mistero S. Tommaso dedica la questione LVII della *Tertia Pars*.

S. Tommaso osserva che l'evento dell'ascensione non riguarda la divinità ma soltanto l'umanità del Cristo. Infatti salire al cielo lasciando la terra Gesù lo poteva fare solamente come uomo, non come Dio che è dappertutto. Però ascendere dalla terra al cielo egli lo poteva fare *per virtù divina*, non per virtù umana. Quindi, nell'ascensione la nuova condizione è della natura umana, mentre la causalità efficiente è della natura divina[128].

Gesù Cristo ascese al cielo per virtù propria, e precisamente prima per virtù divina e poi per virtù dell'anima glorificata dall'unione col Verbo; non però per virtù naturale dell'anima umana[129].

Anche l'ascensione di Cristo è causa per noi di salvezza: per essa infatti l'anima nostra è attirata al cielo. Essa giova alla nostra fede, che ha per oggetto le realtà invisibili; giova alla nostra speranza, perché «col portare in cielo la natura umana che aveva assunto, Cristo ci ha dato la speranza di arrivarci»;

128 *S. Theol.* III, 57, 2.
129 *Ivi*, a. 3.

infine, giova anche alla nostra carità, perché l'ascensione accende nel nostro cuore l'amore per le cose celesti. Dice infatti l'Apostolo: "Cercate le cose di lassù, dove Cristo siede alla destra di Dio; gustate le cose di lassù, non quelle della terra" (Col 3, 1-2)» [130].

Come nella discesa agli inferi, così pure nell'ascesa al cielo, nella speculazione teologica di S. Tommaso si registra un influsso piuttosto pesante della cultura medievale, sia per quanto attiene una certa spazializzazione dell'escatologia, a cui vengono assegnati luoghi ben determinati (gli inferi sono gli abissi più profondi della terra, mentre il paradiso è il cielo più elevato), sia per quanto concerne la cosmologia, che è quella di Aristotele. Ciò si avverte soprattutto nella risposta che S. Tommaso dà alla questione: «Se Cristo sia salito sopra tutti i cieli (*Utrum Christus ascenderit super omnes cielos*)». Ecco le parole testuali dell'Angelico. «Il corpo quanto più perfettamente partecipa la bontà divina, tanto è più altro nell'ordine corporeo che è un ordine locale o spaziale (*ordo localis*). [...] Ora tra tutti i corpi gloriosi è evidente che il corpo di Cristo risplende di una gloria superiore. Perciò è convenientissimo che esso sia posto al di sopra di tutti gli altri corpi» [131], vale a dire il luogo più alto (*locus altissimus*), la parte più alta dei cieli (*altissimam partem cieli*). Al corpo di Cristo non spetta soltanto il luogo più altro di ogni altro corpo, ma anche il luogo più alto di tutti gli spiriti creati (*altior locus debetur corpori Christi quam etiam spiritibus creatis*) [132].

Come nota il Biffi, «in questo collegamento della teologia dell'ascensione con la concezione "localista" con cui viene interpretata è l'esigenza, in sé lasciata insoddisfatta, di un'intelligenza esauriente della realtà "materiale" di Cristo risorto, della sua corporalità» [133].

130 *Ivi*, III, 57, 1 ad 3.
131 *Ivi*, III, 57, 4.
132 *In III Sent.* d. 22, 3, sol. 1 ad 3.
133 I. BIFFI, *Op. cit.*, p. 194.

L'insediamento di Cristo alla destra del Padre e il potere giudiziario di Cristo

All'insediamento di Cristo alla destra del Padre e al suo potere giudiziario, S. Tommaso dedica gli ultimi capitoli (questioni) del suo trattato di cristologia.

In realtà, con l'insediamento presso il Padre si completa il grande ciclo della storia dell'umanità e dell'intero universo: si conclude nella forma di primizia il *reditus* di tutto il creato al suo Creatore.

Nella Scrittura come nei Simboli della fede l'insediamento di Cristo alla destra del Padre fa corpo con la sua ascensione al cielo, quale termine del medesimo atto. Lo stesso S. Tommaso nel *Compendium Theologiae* considera le due cose nella loro intima connessione: «Come salire al cielo appartiene al Figlio di Dio secondo la natura umana, così si aggiunge una seconda cosa che a lui si conviene secondo la natura divina, e cioè di sedere alla destra del Padre. Infatti non si deve pensare in questo caso a una destra (fisica) o ad un insediamento materiale: ma essendo la destra la parte più nobile dell'animale, sta ad indicare che il Figlio siede col Padre non già minore rispetto a lui secondo la natura divina ma nell'assoluta eguaglianza con lui» [134].

Invece, nella *Summa Theologiae* sono trattati separatamente, e dopo aver studiato nella questione LVII il mistero dell'ascensione, nella questione successiva passa a chiarire il mistero della "sessione" (*De sessione Christi*).

S. Tommaso spiega che «sedere alla destra del Padre» significa tre cose: dimorare presso di Lui, condividere la sua dignità e partecipare al suo potere di governo e giudiziario: «Sedere ad dexteram Patris *nihil aliud est quam simul cum Patre habere gloriam divinitatis, et beatitudinem et judiciariam potestatem, et hoc immutabiliter et regaliter*» [135].

134 *Comp. Theol.* 240, n. 519.
135 *S. Theol.* III, 58, 2.

Tale "collocazione" presso il Padre spetta al Cristo di diritto in quanto Verbo di Dio, Figlio unigenito del Padre: «È chiaro quindi che Cristo siede alla destra del Padre per la sua divinità»[136]. Ma qui si parla della "sessione" di Cristo in quanto uomo, e anche quasi gli compete di diritto, grazie all'unione ipostatica, per cui l'umanità è inseparabilmente unita alla divinità. Quindi «si dice che Cristo siede alla destra del Padre in quanto secondo la natura divina possiede l'uguaglianza col Padre, e secondo la natura umana gode il possesso dei beni divini in modo superiore a tutte le altre creature. Entrambe queste prerogative spettano a Cristo soltanto. Dunque a nessun altro, angelo o uomo che sia, si addice di sedere alla destra del Padre all'infuori di Cristo»[137].

Ulteriori chiarificazioni sulla natura del potere giudiziario che compete a Gesù Cristo sono fornite da S. Tommaso nella questione LIX, con cui conclude il suo trattato cristologico. Tale potere, spiega l'Angelico, compete a Gesù Cristo non soltanto in forza della sua natura divina ma anche di quella umana, la quale lo ha reso capo di tutta la Chiesa [138]. «Il suddetto potere giudiziario spetta a Cristo nella sua natura umana per tre motivi. Primo, per la sua conformità e affinità con gli uomini. Dio infatti come opera mediante la cause seconde, perché sono più vicine agli effetti, così giudica gli uomini mediante l'umanità di Cristo, affinché il giudizio sia per gli uomini più benevolo»[138]. Secondo, perché Cristo sarà un giorno principio della risurrezione di tutti. Terzo, perché tutti, anche i cattivi, devono poter vedere il loro giudice[139]. Ma c'è anche una quarta ragione per cui il potere giudiziario compete a Cristo come uomo, è la ragione del merito. «Egli si guadagnò tale potere con i propri meriti (*etiam ex merito eam obtinuit*): cosicché secondo la giustizia aveva combattuto e vinto, dopo essere stato condannato ingiustamente» [140].

136 *Ibidem.*
137 *Ivi*, III, 58, 4.
138 *Ivi*, III, 59, 2.
139 *Ibidem.*
140 *Ivi*, III, 59, 3.

Quanto all'estensione del potere giudiziario di Cristo, S. Tommaso mostra che esso è universale, e ciò non soltanto perché così insegnano le Scritture: in Daniele si legge che «a lui egli diede potere, gloria e regno: e tutti i popoli, nazioni e lingue lo serviranno»; mentre nel Vangelo si dice che «il Padre ha rimesso ogni giudizio al Figlio»; ma anche per solide ragioni teologiche. Primo, «a motivo del rapporto esistente tra l'anima di Cristo e il Verbo di Dio. Se è vero infatti che "l'uomo spirituale giudica di tutto", in quanto la sua mente aderisce al Verbo di Dio; molto più ha il potere di giudicare ogni cosa l'anima di Cristo, la quale gode la pienezza della verità del Verbo di Dio» [141]. Secondo, perché tutte le cose sono ordinate al fine della salvezza alla quale introduce Cristo giudice [142]. Anche gli angeli sono soggetti al potere giudiziario di Cristo non solo come Dio ma anche come uomo, perché la natura umana assunta dal Verbo è a Dio più vicina degli angeli, ma anche perché Cristo con la sua passione fu esaltato sopra gli angeli e perché gli angeli hanno una missione relativamente agli uomini dei quali Cristo è capo [143].

Esistono però due giudizi: uno del tempo presente ed uno alla fine dei tempi. S. Tommaso spiega che è necessario un giudizio finale perché di ogni cosa mutevole non ci si può formare un giudizio perfetto se non quando è totalmente compiuta, e siccome le azioni vanno considerate in sé e nei loro effetti, di queste cose non si può formulare un completo giudizio se non quando il mondo totalmente finisce [144]. Entrambi questi giudizi competono a Cristo, sovrano degli uomini e della storia. Così alla fine della sua cristologia S. Tommaso proietta la figura di Cristo e la sua azione redentrice su tutta la storia dell'umanità, la quale grazie al suo sangue purificatore è diventata storia della salvezza. Cristo risorto e giudice diviene pertanto il grande attore della

141 *Ivi*, a. 4.
142 *Ibidem.*
143 *Ivi*, III, 59, 6.
144 *Ivi*, III, 59, 5.

definitiva consumazione della storia della salvezza. Mentre quindi i misteri del Signore, specialmente la sua passione, hanno operato nella storia, alla fine della storia stessa si compiranno pienamente con la risultanza della piena efficacia e conformità a Cristo risorto[145].

145 Cfr. I. Biffi, *Op. cit.*, p. 243.

IL CRISTO DI SAN TOMMASO OGGI

Le fortune della cristologia di S. Tommaso coincidono necessariamente con quelle del suo pensiero filosofico e teologico in generale. Questo pensiero, com'è noto, fu aspramente osteggiato dalla scuola agostiniana e francescana mentre l'Angelico era ancora in vita e lo fu ancor più dopo la sua morte, fino alla famosa condanna di numerose proposizioni tomiste da parte del vescovo Tempier nel 1277. Questa ostilità nei confronti di S. Tommaso durò per secoli e, così, fino al Concilio di Trento il suo pensiero era condiviso quasi esclusivamente dai membri dell'ordine domenicano.

Il trionfo di S. Tommaso inizia nel Cinquecento e questo è dovuto a tre motivi principali: alle opere dei grandi commentatori (Silvestri di Ferrara e il cardinale Gaetano in particolare), al Concilio di Trento che consacrò ufficialmente la teologia dell'Angelico, e all'introduzione della *Summa Theologiae* quale testo ufficiale per l'insegnamento della sacra teologia nelle università e nei collegi ecclesiastici. Tutto ciò contribuì a far emergere l'eccezionale valore del pensiero teologico dell'Aquinate e quindi anche della sua cristologia.

Successivamente, come sappiamo, il distacco della filosofia dalla teologia, causò l'isolamento di quest'ultima e il suo progressivo allontanamento dal mondo della cultura. Ma dopo la sterilità della terza Scolastica il pensiero di S. Tommaso conobbe un nuovo risveglio per merito di Leone XIII e dei neotomisti. Masnovo, Gilson, Fabro, Maritain, Manser, ecc., misero in luce la grande originalità di S. Tommaso in campo filosofico, la quale fa di lui non soltanto un agguerrito teologo ma anche un geniale metafisico. Il neotomismo costituiva di per sé una seria risposta alle istanze della filosofia moderna. Sennonché anche il tomismo

si trovò spiazzato nel momento in cui la modernità fu investita da una gravissima crisi culturale che la portò a rinunciare a tutte le sue velleitarie ideologie ed utopie.

Il Concilio Vaticano II, che fu tenuto nel momento culminante della trasformazione culturale della modernità, operò un grande rinnovamento, "aggiornamento", della Chiesa e della liturgia e allo stesso tempo auspicò un sostanziale rinnovamento della teologia.

Così nell'epoca postconciliare abbiamo assistito ad un autentico terremoto teologico, che ha demolito tutte le costruzioni teologiche del passato sostituendole con edifici più o meno solidi e più o meno improvvisati. La rivoluzione ha toccato tutti i settori della teologia, e il settore della cristologia in modo particolare.

Il rinnovamento della cristologia è stato vasto e profondo, e non si è fermato al linguaggio e al metodo ma ha investito gli stessi contenuti. Il linguaggio metafisico e il metodo speculativo della cristologia classica e le definizioni conciliari della Chiesa antica sono stati giudicati superati: non più conformi alla mentalità "scientifica" dell'uomo del nostro tempo. Così, a partire dalla fine del Concilio abbiamo assistito ad un continuo pullulare di nuove cristologie, che ha dato origine ad un "pluralismo cristologico" sconcertante, dove si può trovare di tutto: dall'arianesimo al nestorianesimo, dal monofisismo al difisismo. Il pluralismo riguarda sia il "Cristo" sia il "logo", ossia entrambi le componenti della cristologia. In effetti, nella esplicitazione e nella riespressione del mistero di Cristo alcuni autori hanno privilegiato l'incarnazione, altri la croce, altri la resurrezione, altri la sua libertà, altri il suo amore ecc. Mentre per quanto concerne il "logo" c'è chi si è servito dell'esistenzialismo, chi del neopositivismo, chi della analisi linguistica, chi del marxismo, che dello strutturalismo, chi della filosofia della storia, chi della nuova ermeneutica ecc. [1].

1 Cfr. B. MONDIN, *Le cristologie moderne*, Roma 1979^3.

Un fenomeno nuovo e molto interessante che si nota nella teologia contemporanea – soprattutto nella seconda metà del secolo XX – e in modo particolare nella cristologia, è la scomparsa degli steccati che separavano i cattolici dai protestanti. In molti autori si registra ora una grande affinità di pensiero. Ciò è dovuto soprattutto a due fattori: a) il ritorno dei protestanti alle posizioni originarie di Lutero e di Calvino che, come sappiamo, in campo cristologico avevano conservato sostanzialmente inalterati i dogmi della Chiesa antica; b) l'uso degli stessi strumenti concettuali (esistenzialismo, neopositivismo, neomarxismo, nuova ermeneutica, ecc.) sia da parte dei cattolici sia da parte dei protestanti. Così nella classificazione degli indirizzi cristologici del secolo XX, sotto lo stesso indirizzo troveremo spesso sia teologi cattolici sia teologi protestanti. Questo significa che nel settore della teologia l'ecumenismo ha fatto passi considerevoli e con ogni probabilità sono anche i passi più importanti e più significativi verso l'unità delle Chiese.

Effettuare una classificazione adeguata delle dottrine cristologiche elaborate nel secolo XX è compito piuttosto rischioso e difficile. A me pare tuttavia che non sia arbitrario raggruppare le varie posizioni intorno ad alcune tendenze fondamentali, che corrispondono in larga misura a momenti storici ben precisi della teologia contemporanea che va in cerca di vie nuove, metodi nuovi, modelli nuovi e concetti nuovi. Si tratta dei seguenti indirizzi:

1. Indirizzo *classico*, di stampo metafisico: è l'indirizzo cattolico tradizionale, il quale attingendo alla ricchezza delle fonti bibliche, patristiche e conciliari ed avvalendosi del linguaggio e degli schemi concettuali della metafisica classica cerca di esplicitare e di esprimere il mistero di Cristo affermando la sua identità divina ed umana, come unico fondamento della sua opera di redenzione e di liberazione. Tra i rappresentanti più qualificati di questo indirizzo ricordiamo Pietro Parente[2], Antonio Piolanti[3],

[2] P. Parente, *Teologia di Cristo*, Città Nuova, Roma 1971; *L'io di Cristo*, cit.

[3] A. Piolanti, *Dio Uomo*, cit.

Christian Duquoc[4], Jean Galot[5]. All'indirizzo classico appartiene indubbiamente anche Hans U. v. Balthasar anche se nella esplicitazione del mistero di Cristo egli predilige la via estetica, ma la sua è chiaramente una estetica metafisica, che ricorre al trascendentale metafisico del bello piuttosto che ai trascendentali del vero o del bene, come fanno solitamente gli altri teologi di questo indirizzo. Del pensiero di v. Balthasar ci occuperemo espressamente più avanti.

2. Indirizzo *esistenzialista*: è l'indirizzo che ripone il nucleo centrale della cristologia non negli aspetti ontologici della figura di Cristo bensì in quelli dinamici e nel senso del suo messaggio (*kerygma*), più precisamente nella rivelazione che in lui si compie di una nuova comprensione dell'esistenza (*new Being*, secondo il linguaggio di Tillich), intesa come totale sottomissione, obbedienza e abbandono a Dio e allo stesso tempo come condanna e come rifiuto di qualsiasi forma di esistenza basata sulle pretese della ragione e sulle ambizioni del cuore dell'uomo. Questo indirizzo fu assai seguito dai teologi protestanti, i quali erano persuasi di trovare nell'esistenzialismo la "filosofia giusta" e le categorie più conformi alla cristologia dei Riformatori, specialmente a quella di Lutero. Sennonché l'esistenzialismo non è affatto una scuola ma un indirizzo di pensiero in cui si sono ritrovati pensatori così diversi come Heidegger, Jaspers, Sartre, Marcel, Merleau-Ponty, i quali hanno in comune lo studio della realtà umana nella sua dimensione storica ed esistenziale anziché in quella metafisica ed essenziale, ma che poi presentano interpretazioni molto differenti dalla medesima. Barth, Bultmann e Tillich[6], vale a dire i tre teologi protestanti più geniali, più influenti e più celebrati del secolo XX, per reinterpretare il mistero di Cristo hanno fatto tutti ricorso all'esistenzialismo, ma non allo stesso esisten-

4 C. DUQUOC, *Cristologia*, cit.

5 J. GALOT, *Cristo contestato. Le cristologie non calcedoniane e la fede cristologica*, LEF, Firenze 1979; *Chi sei tu, o Cristo?*, Firenze 1977.

6 Per le opere di BARTH e BULTMANN si veda più avanti. Di TILLICH si veda soprattutto *Systematic Theology*, Chicago 1957, II.

zialismo: Barth infatti si è avvalso dell'esistenzialismo dialettico, Bultmann dell'esistenzialismo fenomenologico, Tillich dell'esistenzialismo metafisico. Utilizzando l'esistenzialismo dialettico Barth è riuscito a modellare una cristologia di stampo neo-ortodosso ossia luterano; mentre Bultmann e Tillich, pur adoperando l'esistenzialismo fenomenologico (il primo) e l'esistenzialismo metafisico (il secondo) sono rimasti sostanzialmente nella linea del protestantesimo liberale.

3. Indirizzo *umanistico-secolarizzante*: esso situa il nucleo essenziale della cristologia non negli eventi ontico-metafisici del Cristo bensì nel significato umano, etico, sociale e cosmico della sua persona e del suo messaggio. Quasi nessuno dei rappresentanti di fede cattolica od evangelica di questo indirizzo nega la divinità del Cristo ma si limita a porre l'accento sulla sua umanità. Tutti trovano improponibile la definizione calcedonese del mistero cristologico, che esclude la persona umana di Gesù, e preferiscono riporre la singolarità nella sua stessa umanità: nella sua proesistenza, ossia nel suo essere-per-gli-altri (D. Bonhoeffer), nel suo amore per il prossimo (J.A.T. Robinson), nella sua rappresentanza (H. Küng), nella sua libertà (P. van Buren), nella sua prassi liberatrice (E. Schillebeeckx). P. Schoonenberg propone un rovesciamento della definizione calcedonese: non più una persona divina che assume la natura umana, bensì una persona umana che assume una natura divina (la quale viene così ad enipostatizzarsi in Gesù di Nazaret, già completo nella sua umanità e nella sua persona[7].

4. Indirizzo *storico*: i fautori di questo indirizzo (W. Pannenberg, O. Cullmann, W. Kasper, B. Forte)[8], i quali non hanno

[7] Cfr. D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, Milano 1969; J. A. T. ROBINSON, *Dio non è così*, Firenze 1965; ID., *Il volto umano di Dio*, Brescia 1974; H. KÜNG, *Essere cristiani*, Milano 1976; P. VAN BUREN, *Il significato secolare del Vangelo*, Torino 1969; E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, la storia di una nuova prassi*, Brescia 1980; P. SCHOONENBERG, *Un Dio di uomini*, Brescia 1971.

[8] Cfr. W. PANNENBERG, *Cristologia, lineamenti fondamentali*, Brescia 1974; O. CULLMANN, *Cristologia del Nuovo testamento*, Bologna 1970; W. KASPER, *Gesù il Cristo*, Brescia 1975; B. FORTE, *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia*, Roma 1982.

né simpatie né fiducia per gli itinerari della metafisica, preferiscono battere quelli della storia, sicuri di trovare in essa l'evidenza sufficiente per esplicitare e per esprimere il mistero di Cristo. Il merito di questi autori è quello di far consistere il nucleo centrale della cristologia in alcuni eventi storici obiettivamente constatabili (predicazione del Regno, miracoli, morte e resurrezione), anche quando riguardano la dimensione divina di Cristo, respingendo in tal modo quei tentativi pericolosissimi di demitizzazione e di de-istoricizzazione della sua figura e del suo messaggio già in atto nel protestantesimo liberale e ripresi successivamente dal Bultmann e dai suoi seguaci. W. Kasper, che è il teologo cattolico che fa dato la migliore elaborazione di questo modello di cristologia propone la storia come chiave ermeneutica essenziale per la decifrazione dell'evento Cristo, ma da lui la storia è vista ed è intesa come storia della salvezza, ossia come iniziativa divina verso la liberazione e la elevazione dell'umanità, e non certo come un insieme di tentativi di autosalvazione da parte dell'uomo. Così Cristo, più che deducibile dai bisogni dell'uomo o della società, è invece saldamente afferrato nel mistero della sua storia concreta, con tutti gli eventi originalissimi, straordinari ed unici di cui fu protagonista: nascita, predicazione, miracoli, passione, morte e resurrezione. Sono questi eventi nel loro insieme, e non solo l'appello dottrinale del Cristo, ad avere valore autenticamente soteriologico[9].

5. Indirizzo *escatologico*: esso propone il nucleo centrale della cristologia nell'elemento prolettico della figura di Cristo anziché in quello epifanico; in altre parole, secondo questo indirizzo, Cristo, la sua vita e i suoi insegnamenti non vanno intesi tanto come compimento e disvelamento del Regno di Dio, quanto e soprattutto come anticipazione, come promessa dell'avvento di tale Regno. J. Moltmann e M. Bordoni che sono i due massimi esponenti di questo indirizzo, fanno della risurrezione di Cristo l'epicentro della loro cristologia, e che a loro avviso è anche

9 Cfr. KASPER, *Op. cit.*, pp. 37-46.

l'epicentro della cristologia originaria: dalla esperienza di salvezza proveniente dalla resurrezione del Crocifisso e dal dono dello Spirito Santo, la riflessione di fede della Chiesa apostolica, da un lato si protese verso la "parusia", e dall'altro risalì fino all'"in sé" di Cristo, come Figlio eterno e di Dio e come mediatore universale. Così la cristologia più che in chiave di fede viene letta in chiave di speranza, una speranza che sostiene e corona le attese del cuore dell'uomo: tali fiduciose attese, fondate sull'evento pasquale, saranno pienamente realizzate dal secondo avvento di Cristo (parusia)[10].

6. Indirizzo *trascendentale*: è l'indirizzo tipico di K. Rahner. Questi inquadra la sua cristologia nella sua concezione "trascendentale" dell'uomo. Tale concezione considera l'uomo come *apertura infinita* verso Dio, del quale l'uomo diviene il naturale "uditore". Ciò che accade nell'Incarnazione, secondo Rahner, è esattamente questo: la illimitata apertura dell'uomo verso l'infinito mistero della pienezza viene presa da Dio e, così, «giunge direttamente a quel punto verso il quale, in virtù della sua essenza, essa è sempre in cammino. Questo è il suo significato, e non un'occupazione per inciso o per caso che essa potrebbe anche lasciar di essere donata e consegnata, di essere quella cosa che si compie e diviene cosciente di sé per il fatto di scomparire costantemente nella Incomprensibilità. Ma questo appunto accade e riesce in misura insuperabile e nel rigore più radicale, quando questa natura donandosi al mistero della pienezza è così privata di sé da divenire Dio stesso. L'incarnazione di Dio è perciò l'unico caso *supremo* della realizzazione essenziale della realtà umana, la realizzazione consistente nel fatto che l'uomo è, donando completamente se stesso»[11].

Rahner ci tiene però a chiarire che questo non significa sopprimere la gratuità dell'incarnazione e questo per due ragioni.

10 Cfr. J. MOLTMANN, *Teologia della speranza*, Brescia 1970; M. BORDONI, *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo*, Roma 1982-1986/6, 3 voll.

11 K. RAHNER, "Teologia dell'incarnazione", in *Saggi di cristologia e mariologia*, Roma 1965, pp. 100-102.

Anzitutto perché dalla illimitata apertura dell'uomo verso l'Alto non è possibile dedurre tale compimento (l'incarnazione). In secondo luogo, perché in noi tale compimento, a causa della nostra peccaminosità e della nostra radicale precarietà, non è mai effettivamente realizzato. Pertanto la trascendentalità è una categoria utile per la intelligibilità dell'incarnazione, ma non una condizione ontologica che la rende necessaria.

7. Indirizzo *politico*: esso considera fondamentale nella figura e nell'azione di Cristo l'aspetto pubblico e sociale, più che l'aspetto privato, interiore, spirituale e ritiene che dall'opera di Cristo si possano ricavare insegnamenti e decisioni per la trasformazione delle strutture sociali, economiche e politiche della società attuale, onde iniziare la realizzazione del Regno di Dio già nel momento presente. Gli esponenti principali di questo indirizzo sono i teologi della liberazione: G. Gutierrez, L. Boff e J. Sobrino. Boff presenta il Cristo sotto il titolo di "liberatore" ed elabora una cristologia che vuole impegnarsi «nella liberazione economica, sociale e politica dei gruppi oppressi e dominati. Si sforza di cogliere la portata teologica della liberazione storica delle grandi masse del nostro Continente [...]. Si propone di articolare in tal modo il contenuto della cristologia e di creare uno stile che metta in luce le dimensioni liberatrici presenti nel cammino storico di Cristo» [12]. Anche J. Sobrino pone una finalità eminentemente "pratica" – sociale e politica – alla sua cristologia: «L'ermeneutica non cerca soltanto di risolvere i problemi della verità delle affermazioni che vengono fatte su Cristo, ma anche di trovare il modo di renderle comprensive ed operative, cioè di fare della tradizione esistente attorno a Cristo qualcosa che continui ad essere vivo ed attuale» [13]. Per questo egli adotta due criteri di fedeltà: quello della ermeneutica della prassi che dice fedeltà alla situazione concreta; e quello del Gesù storico,

12 L. BOFF, "Jesus Cristo libertador. Una visão cristologica a partir da periferia", in *Revista eclesiastica brasileira (*1977), p. 502.

13 J. SOBRINO, *Cristologia desde America Latina. Esbozo a partir del seguimento del Jesus historico*, Mexico 1977, p. 299.

che dice fedeltà alla prassi concreta del Cristo biblico. Nel Cristo biblico poi si pone l'accento sulla opzione per i poveri e, di conseguenza, anche la prassi liberatrice del cristiano trova nell'opzione per i poveri il suo criterio ermeneutico principale e la sua norma etica fondamentale.

Questo quadro schematico dello scenario cristologico contemporaneo è un indice delle grandi difficoltà in cui si dibatte oggi chi fa cristologia, a causa dell'assenza di categorie teologiche atte ad esprimere in modo soddisfacente l'ineffabile mistero dell'Uomo-Dio. Ma questo non è l'unico problema in cui egli è chiamato a cimentarsi. L'allargamento delle frontiere culturali e l'incontro con le grandi religioni mondiali ha posto sul tappeto un problema molto grave: quello del rapporto di Cristo con Buddha, Zoroastro, Maometto, ecc. L'interrogativo insistente che si pongono molti teologi cristiani, specialmente in Asia, è il seguente: Cristo è l'unico Mediatore, l'unica "via, verità e vita", come ha sempre insegnato la teologia cristiana, (cattolica, protestante e ortodossa) o è invece soltanto uno dei grandi messaggeri che Dio ha inviato all'umanità?

Ma è ora che veniamo al nostro tema: "Il Cristo di S. Tommaso oggi". La domanda è: che cosa ha da dire la cristologia del dottore Angelico al teologo cristiano del Terzo Millennio? Contiene ancora lezioni valide che possono aiutarlo a formulare in modo corretto il mistero di Cristo e a rispondere alle nuove questioni poste dalla cristologia dei giorni nostri?

La risposta a questi interrogativi presuppone una precisa valutazione dell'opera cristologica dell'Angelico. Che cosa contiene di buono la sua elaborazione del mistero di Cristo? Quali sono i suoi pregi e difetti?

Pregi e difetti della cristologia di San Tommaso

Nei cultori delle scienze teologiche la cristologia di S. Tommaso ha sempre suscitato grande ammirazione e continua a suscitarla anche ai giorni nostri. In effetti la cristologia del Dottore

Angelico è un perfetto modello chi chiarezza, di ordine, di precisione, di fedeltà alla Tradizione, di profondità speculativa e di edificazione spirituale. La figura di Cristo che S. Tommaso delinea è estremamente ricca e poliedrica. Di questa figura teandrica sono messi egualmente in evidenza sia i tratti umani che divini. La vita di Cristo è considerata in tutta la sua integralità, nella realtà di anima. di corpo, di "circostanze", personalmente appartenenti al Figlio di Dio. Cristo è presentato come "via, verità e vita"; come maestro, come salvatore e come modello. Nella cristologia di S. Tommaso non ci sono soltanto preoccupazioni speculative ma anche esistenziali, pastorali e spirituali.

I pregi

I pregi del trattato cristologico di S. Tommaso sono molti e grandi; alcuni riguardano la forma, altri i contenuti. I pregi che riguardano la forma sono: fedeltà alla tradizione, rigore speculativo, chiarezza di espressione e profondità speculativa. I pregi che riguardano i contenuti sono: dimensione agapica, dimensione pedagogica e dimensione cosmica.

Tratto saliente della teologia di S. Tommaso e della sua cristologia in particolare è la fedeltà alla tradizione biblica e patristica. Lavorare nell'alveo della Tradizione (il *depositum fidei*) per conservarla fedelmente e per svilupparla ulteriormente, questo è il compito del teologo, nella specificità del proprio carisma dottorale. S. Tommaso lo ha fatto in modo eccellente.

Compito del teologo non è elaborare nuove teorie né scoprire nuove verità, ma approfondire il senso dei misteri rivelati da Dio, misteri contenuti nelle Scritture e già da secoli oggetto di meditazione e di delucidazione per opera degli intellettuali cristiani. La teologia non è un "libero esame", ma una speculazione vincolata a precise autorità (*auctoritates*); all'autorità della Scrittura, dei Padri e dei Concili Ecumenici. Nel suo *De Christo Salvatore*, S. Tommaso cerca di capire la persona di Cristo e dei suoi misteri, senza allontanarsi mai dal solco della Tradizione biblica e patristica. Per questo motivo, per ogni argomentazione

teologica egli esibisce il supporto e la conferma della Scrittura e dei Padri. Come abbiamo potuto notare la documentazione patristica dell'Angelico è molto più ricca ed aggiornata di quella di tutti i suoi contemporanei. La "precomprensione" che S. Tommaso utilizza nel suo lavoro cristologico non è né storica, né antropologica, né fenomenologica, ma squisitamente teologica: è la precomprensione dei misteri della fede così come è già stata circoscritta dalla Scrittura, dai Padri, e dai Concili, e definitivamente fissata nel Simbolo Apostolico. Da teologo bene attrezzato, per intendere la Tradizione S. Tommaso si avvale sia dell'esegesi biblica sia della filosofia. In filosofia egli ricorre a tutti i grandi maestri del passato: Aristotele, Platone, Proclo, Pseudo-Dionigi, Avicenna, ma non per apprendere da loro nuove verità, perché la *veritas* è Cristo, ma per disporre di un linguaggio più appropriato per parlare del Cristo della Tradizione. S. Tommaso cammina nella Tradizione e con la Tradizione ma non lo fa in modo meccanico e passivo, come un soldato che deve obbedire ciecamente agli ordini del capitano, bensì in modo personale ed originale, come una guida che deve aprire la strada attraverso territori inesplorati.

Un secondo indiscutibile pregio della cristologia dell'Angelico è l'estrema chiarezza ed il rigore speculativo. Ciò che Tommaso intende dire lo dice sempre in modo chiaro, il linguaggio è sobrio, ma non arido. La lucidità del suo stile dipende dal fatto che non contiene nulla di ridondante, di ripetitivo; tutto è ridotto all'essenziale; non adopera due parole quando una sola è sufficiente; ricorre frequentemente alle immagini, che considera sussidi indispensabili, specialmente in misteri così ardui come quelli della cristologia, però anche qui lo fa con grande parsimonia.

Il rigore speculativo di S. Tommaso è dovuto alla sua pratica costante del metodo raziocinativo della dimostrazione. Questo non è un gioco di parole, ma un procedimento logico che da principi già noti cerca di ricavare nuove conoscenze. È il più raffinato dei procedimenti conoscitivi di cui l'intelligenza umana dispone. Non è una semplice raccolta o computerizzazione di dati, ma l'acquisizione di nuove conoscenze, che si ottiene medi-

tando attentamente su principi che già si conoscono. L'argomentazione dimostrativa è necessariamente deduttiva. Il rigore sistematico di S. Tommaso trova la sua espressione emblematica nella *quaestio* e nell'*articulus* (che è una piccola *quaestio*). Tutte le posizioni che vengono dibattute da S. Tommaso, sia quelle errate (le obiezioni) sia quelle valide (formulate nel *respondeo*) sono presentate nella forma della dimostrazione. Delle tesi errate l'Angelico prova l'infondatezza mostrando la falsità dei principi cui si fa appello. Il metodo della *quaestio* e dell'*articulus* è un metodo didattico esemplare (anche se può apparire un po' artificioso). Questo metodo pone di volta in volta determinati interrogativi (per es. «*utrum, si homo non peccasset, nihilominus Deus incarnatus fuisset*») e le svariate soluzioni che sono state proposte. Quindi tutte le soluzioni vengono vagliate e criticate alla luce della soluzione "magistrale" determinata dal *magister*.

Sotto l'aspetto formale un terzo pregio che bisogna riconoscere alla cristologia di S. Tommaso è la sua straordinaria profondità metafisica. Grandissimo metafisico e creatore della metafisica dell'essere, l'Angelico se ne è servito per penetrare ancora più profondamente nel mistero della persona di Cristo, che dogmaticamente era già stato fissato dal Concilio calcedonese con la formula: «un'unica persona in due nature, umana e divina». La formula era chiara ma la ragione della unicità della persona non era stata ancora esplicitata. E a questo riguardo al tempo di S. Tommaso circolavano ancora le tre famose sentenze elencate da Pietro Lombardo nei suoi *Libri Sententiarum*. S. Tommaso esce dall'ambiguità e si pronuncia a favore della seconda sentenza che afferma l'unicità del supposito (che è quello divino) in Cristo, e giustifica questa soluzione ricorrendo alla sua metafisica dell'essere: Ciò che conferisce realtà ed unità ad ogni cosa è l'*actus essendi*, ora l'*actus essendi* della persona divina del Cristo è lo stesso *actus essendi* che dà realtà alla sua natura umana.

Me nella cristologia di S. Tommaso ci sono grandi pregi che riguardano anche i contenuti. Anzitutto il particolare rilievo che l'Angelico dà alla dimensione agapica: egli sottolinea talmente nei grandi misteri dell'incarnazione e della passione di Cristo

l'aspetto dell'amore che si potrebbe qualificare la cristologia di S. Tommaso oltre che come cristologia della croce anche come cristologia dell'amore.

I due poli tra cui si muove continuamente la cristologia di S. Tommaso sono l'amore sconfinato di Dio e l'estrema miseria dell'uomo, e mentre guardando all'uomo ne compiange la fragilità e l'indigenza, guardando invece a Dio non si stanca di cantare ed esaltare l'incommensurabile amore.

Ogni opera della Trinità, la cui sostanza è amore (*Deus caritas est*) è frutto del suo amore: frutto del suo amore sono la creazione, l'elevazione dell'uomo allo stato soprannaturale, il dono della Legge al popolo eletto. Ma frutto massimo del suo amore è l'incarnazione del Verbo di Dio. «Perciò Dio volle farsi uomo, perché nulla dimostra tanto il suo amore per l'uomo come l'unirsi a lui personalmente, essendo una proprietà dell'amore l'unire l'amante all'amato, per quanto possibile» [14]. «Non c'è altro segno più evidente della carità divina di questo: Dio creatore di tutto diviene creatura, nostro Signore diviene nostro fratello, il Figlio di Dio diviene Figlio dell'uomo; Dio ha tanto amato il mondo da dargli il suo Figlio unigenito» [15].

Ma l'incarnazione, in quanto opera *ad extra* è espressione anzitutto e soprattutto dell'amore trinitario e per appropriazione dell'amore della terza persona, lo Spirito Santo. Infatti, «pur essendo ogni operazione di Dio nella creatura comune alle tre Persone, tuttavia per una certa convenienza la formazione del corpo di Cristo viene attribuita allo Spirito Santo. Lo Spirito Santo è infatti l'amore del Padre e del Figlio, per il quale essi si amano vicendevolmente e amano noi; ora, come scrive l'Apostolo agli Efesini, Dio "per il grande amore col quale ci ha amati" (Ef 2, 4) ha stabilito che il suo Figlio si incarnasse: giustamente quindi la formazione della sua carne è attribuita allo Spirito Santo» [16].

14 *S. C. Gent.* IV, 54, n. 3926.
15 *In Symb.* a. 3, n. 907.
16 *Comp. Theol.* 219, n. 446.

Mentre l'incarnazione porta soprattutto il sigillo dell'amore congiunto delle tre Persone divine verso l'uomo, tutti gli *acta et passa* successivi della vita di Cristo sono l'espressione del suo amore verso di noi. Di tutta la vita di Cristo si può dire "*ex caritate facta*", infatti «*omnis actus eius informatus erat caritate*»[17].

Ma il vulcanico amore di Cristo verso i suoi fratelli uomini esplode nel modo più veemente nel momento della sua passione e morte. Abbiamo già rimarcato come S. Tommaso viva con intensità e commozione il mistero della passione di Cristo: ciò che lo commuove in tanta passione è l'amore sconfinato del Figlio di Dio per noi. «Ciò che rese soddisfattoria la passione di Cristo fu il fatto che [...] volle patire con la massima carità»[18]. Cristo «v*oluntarie passus est ex caritate*»[19]. «Cristo non fu debitore della morte per necessità ma per l'amore verso gli uomini, con cui volle la loro salvezza, e per l'amore verso Dio con cui volle adempiere la sua volontà»[20]. «Soffrendo per amore e obbedienza il Cristo ha presentato a Dio più di quello che non esigesse la compensazione di tutta l'offesa del genere umano»[21]. Tale sovrabbondanza è dovuta alla pienezza della carità per cui non sarebbe stata neppure necessaria la penalità della sofferenza[22]. L'amore di Dio che risplende nel segno della croce, proprio perché in esso la sofferenza accettata, è sofferta come non dovuta, porta l'uomo a conoscere "quanto Dio lo ami" e così lo induce a riamarlo[23]. Così l'efficacia della carità opera non solo oggettivamente, ma soggettivamente nella volontà umana; questa carità di Dio, rivelata in Cristo nel mistero della croce, provoca, infatti, nell'uomo stesso, quella carità che lo rinnova.

17 *In III Sent.* d. 18, 1, 2.
18 *Ivi*, d. 20, 3 ad 1.
19 *Ivi*, d. 20, 5 ad 2.
20 *S. Theol.* III, 48, 2.
21 *S. C. Gent.* III, 158.
22 *S. Theol.* III, 46, 3.
23 *Ivi*, III, 48, 3 ad 1.

Dal cuore di Cristo, trafitto dalla spada del centurione romano, fuoriesce un'ondata impetuosa d'amore che irrora il corpo mistico di Cristo con la grazia dei sette sacramenti[24].

Un altro tratto saliente della cristologia di S. Tommaso è la costante attenzione per la *dimensione pedagogica*. Il dottore Angelico non fa mai della speculazione astratta ma la integra sempre con riflessioni che mettono in risalto il significato che hanno i misteri di Cristo per la vita del cristiano: vi scopre sempre una conferma della fede, un incremento della speranza e uno stimolo per la carità.

Di tutti gli *acta et passa* S. Tommaso effettua una duplice lettura. Una prima lettura in chiave di causalità efficiente, per mostrare gli effetti salutari delle azioni di Gesù: liberazione dal peccato, dalla morte, dal demonio, riconciliazione con Dio, apertura delle porte del Paradiso. Una seconda lettura in chiave di causalità esemplare, per mostrare come tutto quanto il Cristo ha operato diviene modello di condotta per i suoi discepoli. Ecco qualche brano del *Commento al Simbolo* dove questa seconda lettura viene fatta con una chiarezza ed una sistematicità straordinarie.

Dall'Incarnazione – scrive S. Tommaso – l'anima apprende nuove verità che la corroborano nella fede, «poiché dopo l'avvento di Cristo ci sono stati rivelati molti misteri che prima erano occulti». «La speranza si spinge più in alto, constatando che il Figlio di Dio non è venuto in mezzo a noi assumendo la nostra carne per poca cosa, ma per la nostra massima utilità, per farci dono della sua divinità, e così si è fatto uomo per trasformare l'uomo in Dio (*sic factus est homo, ut hominem faceret Deum*)». Infine «la carità da ciò viene incendiata. Infatti non c'è prova più evidente della carità divina del fatto che Dio, il Creatore di tutte le cose, si è fatto creatura, il padrone di tutto si è fatto nostro fratello, il Figlio di Dio si è fatto Figlio dell'uomo»[25].

24 *Catena Aurea in Johan.* L9, 10.
25 *In Symb.* 3, nn. 905-907.

Della passione viene detto che il suo valore attinente alla causalità esemplare (*quantum ad exemplum*) non è per nulla inferiore al suo valore attinente alla causalità efficiente. «Infatti la passione basta da sola ad informare completamente (*ad informandum totaliter*) la nostra vita. Chi vuol vivere in modo perfetto non ha da far altro che disprezzare ciò che Gesù Cristo diprezzò sulla croce e desiderare ciò che Cristo desiderò. Nessun esempio di virtù è estraneo alla croce. – Se cerchi l'esempio della carità "nessuno ha maggior carità che quella di dar la vita per i propri amici" (Gv 15, 13); e ciò fece Gesù Cristo in croce, che se egli diede per noi la vita, non ci deve uscir gravoso il sostenere per lui qualsiasi male. – Se cerchi l'esempio della pazienza, la troverai eccellentissima sulla croce [...]. Se cerchi l'esempio dell'umiltà, dà uno sguardo al crocifisso: è un Dio che volle essere giudicato sotto Ponzio Pilato e volle morire; volle morire il Signore per il servo, volle morire per l'uomo chi è vita degli angeli. – Se cerchi l'esempio della ubbidienza, segui chi si fece ubbidiente al Padre fino alla morte. – Se cerchi l'esempio del disprezzo delle cose terrene, segui chi è Re dei Re e Signore dei dominanti, chi ha in sé i tesori della sapienza, seguilo in croce denudato, schernito, sputacchiato, percosso, coronato di spine, abbeverato di fiele, aceto, morto. Così non ti affezionerai alle vesti e alle ricchezze, perché "si son divisi le mie vestimenta" (Ps 21, 19), non gli onori, perché io provai i ludibri e le battiture; non alle dignità, perché intrecciarono una corona di spine e la posero sul mio capo; non alle delizie, perché "nella mia sete mi abbeverarono d'aceto" (Ps 18, 12)»[26].

Un altro pregio che raramente viene notato dagli studiosi ma che certamente appartiene alla cristologia dell'Angelico è la sottolineatura della rilevanza cosmica della figura di Cristo. S. Tommaso insiste sulla verità che gli effetti della incarnazione e della passione non riguardano soltanto l'uomo ma si ripercuotono su tutto l'universo. Egli basa la sua lettura in chiave cosmica dei misteri di Cristo su due motivi.

26 *Ivi*, nn. 919-924.

Il primo motivo è il vincolo che unisce l'uomo, in quanto microcosmo, con tutto l'universo. «Essendo l'uomo come un confine tra le creature, e supponendole tutte in via di generazione. Fu conveniente che (nell'Incarnazione) si congiungesse al Primo Principio di tutte le cose per maniera che tutta la perfezione del mondo venisse come racchiusa in una specie di circolo (*quadam circulatione*)»[27].

Il secondo motivo, legato al primo, è la ricapitolazione dell'universo mediante l'assunzione della natura umana da parte del Verbo di Dio. Questo è spiegato egregiamente dall'Angelico nel Prologo del suo *Commento al Terzo Libro delle Sentenze*, commentando il versetto dell'*Ecclesiaste* (*Quohelet*): «*Ad locum unde exeunt flumina revertuntur ut iterum fluant* (Al luogo donde i fiumi scaturirono, ivi fan ritorno per rifluire nuovamente)» (*Ecclesiaste* 1, 7). È un testo molto bello ed importante che merita di essere riportato quasi per intero.

> «Da queste parole si possono ricavare due considerazioni in cui è compresa la materia di questo libro, ossia il mistero della divina Incarnazione e i suoi copiosi frutti.
> Al mistero dell'Incarnazione si allude nel ritorno dei fiumi, quando si dice: "*Al luogo donde i fiumi scaturirono fan ritorno*". Mentre ai frutti dell'Incarnazione fa riferimento il nuovo rifluire: "*per rifluire nuovamente*".
> Questi fiumi sono le perfezioni (*bonitates*) naturali che Dio infonde nelle creature come l'essere, il vivere, il conoscere, e simili [...]. Il luogo donde fuoriescono questi fiumi è Dio stesso, al quale si applica quanto dice Isaia: "*Luogo di fiumi con canali larghissimi e spaziosi*" (Is 33, 21); come se dicesse che nel luogo della sorgente dei fiumi, si trovano in modo eminente i canali delle perfezioni naturali, per cui dice *larghissimi*, rispetto alla perfezione della bontà divina dotata di infiniti attributi; e *spaziosi*, rispetto alla inesauribile comunicazione; perché la sua bontà, da cui tutto proviene, non può né esaurirsi, né concludersi.
> Mentre nelle altre creature questi fiumi si trovano separati, nell'uomo in certo qual modo si trovano riuniti (*aggregata*). Infatti

27 *S. C. Gent.* IV, 55.

l'uomo è quasi l'orizzonte e il confine delle creature spirituali e corporali, e quasi il punto mediano (*medium*) tra le due, che partecipa sia delle perfezioni corporali che spirituali [...].
Pertanto, nel momento in cui, grazie al mistero della Incarnazione, la natura umana è stata unita a Dio, tutti i fiumi delle perfezioni naturali hanno fatto ritorno al loro principio, come si può ricavare da quanto si legge in Giosuè: "*Le acque tornarono al loro letto e continuarono a scorrere come prima*" (Gs 4, 17). Ed è quanto si dice: "*per rifluire nuovamente*", in cui si allude ai frutti della Incarnazione. Infatti Dio stesso che aveva effuso i beni naturali, dopo che questi hanno fatto ritorno a lui mediante l'assunzione della natura umana, non solo Dio, ma l'Uomo-Dio (*Deus et homo*) effuse sugli uomini abbondanti fiumi di grazia; poiché "*della pienezza di lui tutti abbiamo ricevuto, e grazia su grazia*"(Gv 1, 16)».

In questo testo luminoso, ricco di riferimenti biblici, che rivelano che fonte primaria della sua teologia vuole essere sempre la Sacra Scrittura, appare il significato fondamentale che S. Tommaso attribuisce al mistero di Cristo e alla sua concreta attuazione: è il mistero del ritorno dell'uomo e insieme a lui l'universo intero a Dio, essendo tutte le cose in lui riparate e restaurate.

I difetti

Nessuna opera è perfetta, neppure la *Summa Theologiae* di San Tommaso, che pure è una delle più celebrate opere teologiche di tutti i tempi.

Non è perfetta neppure la cristologia di S. Tommaso che è una delle parti più belle e affascinanti della sua *Summa*. Nella sua profonda delucidazione del mistero di Cristo si incontrano vari difetti la maggior parte dei quali dipende dai "pregiudizi" culturali del suo tempo.

I difetti più gravi che lo studioso moderno incontra nella trattazione tomistica del mistero di Cristo sono i seguenti.

Partiamo dai meno gravi, ma che danno certamente fastidio. In primo luogo un'eccessiva curiosità intellettuale come quando parla delle parti del corpo di Cristo dopo la sua risurrezione e specialmente dopo la sua ascesa al cielo. La critica di Lu-

tero, che rimprovera agli Scolastici di aver preteso di «contare le gambe e le braccia di Cristo» non è del tutto gratuita. Nel Cristo risorto di S. Tommaso c'è troppo "*fisicalismo*". E c'è indubbiamente troppo fisicalismo nella sua descrizione della discesa agli inferi e della sua "sessione" presso il Padre. Ma questo è un debito che egli paga alla cultura teologica del proprio tempo che aveva un concetto "spazializzato" della escatologia (inferno, purgatorio, paradiso).

Dà inoltre fastidio a noi moderni l'uso che S. Tommaso fa di categorie *cosistiche* per parlare dei rapporti tra umanità e divinità in Cristo. S. Tommaso ricorre sistematicamente alla categoria della causalità strumentale, e parla della natura umana come di un "*quasi instrumentum*" della divinità. Ma per parlare dei rapporti intersoggettivi, personali, il linguaggio "deterministico" dalla causalità fa problema. L'umanità di Cristo, indubbiamente, non è persona e tuttavia possiede tutte le doti, le operazioni, le attività proprie della persona umana. Così il linguaggio dialogico della comunione e della comunicazione sembra preferibile al linguaggio della causalità strumentale.

L'accusa, non del tutto infondata, che si muove spesso a S. Tommaso e che riguarda anche la sua cristologia è di peccare di eccessivo razionalismo. La teologia è necessariamente un'opera della ragione: è il tentativo compiuto dalla ragione di penetrare nei misteri della fede. Pertanto il "razionalismo" è inseparabile dalla teologia. Ma in certi teologi sia antichi che moderni ce n'è indubbiamente troppo. E forse bisogna ammettere che anche il razionalismo di S. Tommaso è eccessivo. Questo si nota soprattutto nelle sue opere esegetiche dove il testo sacro viene sezionato e scomposto in mille pezzettini per ognuno dei quali si cerca di provare la "*necessitas*" e dare una giustificazione, secondo lo schema del quadruplice senso della Scrittura, con un procedimento rigorosamente sillogistico. Lo stesso "difetto" è presente anche nei trattati cristologici con una vivisezione eccessiva dei singoli misteri della vita di Cristo. «In più punti la teologia dei misteri in san Tommaso dà l'impressione di essere meno derivata dal momento "inventivo" biblico e inserita invece in una certa

precostituzione, in una logicità che la fa assimilare ai nessi di un trattato di filosofia»[28].

Nonostante queste riserve, il giudizio globale su questo procedimento è sostanzialmente positivo se capito esattamente nello spirito di S. Tommaso e nella sua generale messa in opera. Esso non significa per lui costrizione in uno schema che preceda o sopravanzi il mistero, ma sforzo, sia pure teso fino a qualche limite che spesso è più di forma, di comprendere un dato, che è quello biblico abitualmente preso già dalla tradizione, di cui egli vuole mettere in evidenza le connessioni interiori. Queste sono "necessarie" sì, ma "*ex suppositione*" e appartenenti ad un fatto che assolutamente non è riconosciuto come necessario. "*Ratio*" e "*necessitas*" sono sempre fatte emergere originariamente a partire da Dio e dalla sua libera decisione: «Ciò che ne percepisce e assimila il teologo è intelligibile, ma per l'intelligibilità intrinseca delle opere e delle scelte libere divine»[29].

L'insaziabile brama di comprendere i misteri di Cristo in S. Tommaso non è mai disgiunta dalla consapevolezza della loro sostanziale incomprensibilità ed indicibilità. In lui come in S. Agostino e nello Pseudo-Dionigi la teologia negativa della *docta ignorantia* sopravanza la teologia positiva. Quello che la nostra mente riesce a capire del Figlio di Dio fatto uomo – come già Dio stesso – è sempre pochissimo. Per questo motivo lo stesso S. Tommaso appena portato a termine il suo grandioso trattato di cristologia, formulò su di esso il severissimo giudizio: *tota palea* (è soltanto un mucchio di paglia).

Un altro limite, sottolineato da tutti gli studiosi moderni, è lo scarso senso storico della analisi cristologica di S. Tommaso. La stessa sua impostazione che dà la precedenza alla "cristologia" rispetto alla "soteriologia" è l'antitesi di quella seguita da chi come Kasper, Pannenberg, Forte e altri autori contemporanei intendono dare una impostazione "storica" alla presentazione della figura di Cristo.

28 I. BIFFI, *I misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino*, cit., p. 389.
29 *Ivi*, p. 390.

Ma anche qui S. Tommaso va capito per quanto ha fatto e non per quello che avrebbe potuto o dovuto fare in un diverso contesto culturale. Occorre tener conto del fatto che a S. Tommaso in tutte le sue trattazioni del mistero di Cristo ciò che preme maggiormente è la "cristologia" non la "soteriologia". Così, nella *Summa Contra Gentiles* egli presenta soltanto la cristologia con pochissimi cenni alla soteriologia. Anche nel *Commento alle Sentenze* e nel *Compendium Theologiae* la parte maggiore la riserva alla cristologia.

Questo va collegato alla esigenze teologiche del suo tempo, che erano rivolte soprattutto alla cristologia, così come era avvenuto nei primi tempi della Chiesa. Ciò su cui la Chiesa antica aveva battagliato e gli scrittori cristiani dell'epoca patristica si era trovati divisi era stata la cristologia e non la soteriologia. Gli stessi errori soteriologici dei primi secoli non erano che conseguenze degli errori cristologici. Anche ai tempi di S. Tommaso ciò che continuava a far problema in sede speculativa era sempre il mistero dell'Incarnazione, come risulta dalle famose tre sentenze riferite da Pietro Lombardo e ripetutamente discusse dall'Angelico. Questo spiega la "concentrazione" cristologica della sua trattazione del mistero di Cristo.

Ma, in S. Tommaso, la ragione della priorità del "Cristo del dogma" sul "Cristo della storia" è di natura strettamente speculativa teologica. Con S. Tommaso la teologia non è più semplice esegesi, *lectura* della Sacra Pagina, ma diviene organizzazione sistematica delle verità rivelate. La teologia diviene scienza nel senso aristotelico di *cognitio rei per causas*. Ciò significa esplicitazione di una realtà, un dato, un evento, un effetto mediate i suoi principi, le sue cause. L'ordine epistemologico è dai principi universali ai casi particolari, dalle cause agli effetti. Ora, nello studio di Cristo il ruolo di principio primo, di causa universale, spetta alla Incarnazione. Questo mistero fondamentale della fede cristiana è quello che getta luce e rende intelligibile tutta la vicenda storica del Cristo. Ma per il teologo non si tratta di un postulato bensì di una realtà: è l'evento storico primordiale e fondativo di tutta la vicenda storica del Cristo. Per questo motivo, solo dopo

avere considerato attentamente tale mistero si può passare allo studio della "vita di Cristo" ai suoi *acta et passa*. Questa è la vera ragione per cui S. Tommaso dà la precedenza alla cristologia rispetto alla soteriologia. E dal punto di vista della sua epistemologia teologica si tratta di una scelta ineccepibile. Oggi sappiamo che sono possibili svariate epistemologie teologiche, ognuna della quali presenta vantaggi e svantaggi. L'epistemologia praticata da S. Tommaso nello studio del mistero di Cristo presenta grandissimi vantaggi dal punto di vista della chiarezza, della precisione e del rigore. I rischi di una eccessiva razionalizzazione del mistero non si incontrano nella sua cristologia ma nella sua soteriologia, là dove si pretendono *rationes necessariae* per ogni singolo dettaglio della vita di Cristo.

Concludendo questo breve bilancio sul valore della cristologia dell'Angelico credo che si possa affermare che ci troviamo di fronte ad un bellissimo modello di inculturazione del mistero di Cristo nel momento in cui la cultura cristiana medievale del suo secolo d'oro, il secolo XIII, raggiungeva la punta più alta. Per chi ricorre al linguaggio della metafisica come ha fatto l'Angelico per esprimere il mistero dell'Uomo-Dio, è stato detto il massimo di quanto l'intelligenza umana possa dire, anche se quanto detto alla fin fine può essere liquidato con la terribile sentenza "*tota palea*". Perché di fatto è così: Cristo è infinitamente amabile, ma in questa vita, dove possiamo soltanto intravedere qualcosa «*per speculum et in enigmate*» egli resta infinitamente impenetrabile.

Attualità della cristologia di San Tommaso

In queste ultime pagine considereremo brevemente due questioni. La prima riguarda l'accoglienza attuale della cristologia di S. Tommaso.

Sappiamo che fino al Vaticano II nel modo cattolico la cristologia di S. Tommaso ha goduto di un certo monopolio. Praticamente era seguita ed insegnata da tutti teologi cattolici, Poi è venuto il terremoto teologico post-conciliare, e la vittima princi-

pale è stato S. Tommaso. Il suo posto è stato occupato con alterna fortuna dai vari Teilhard de Chardin, Küng, Rhaner, Balthasar, Schillebeeckx, Schoonenberg, Boff, Sobrino, Bordoni, Forte, ecc., con comparse non insignificanti di teologi evangelici come Barth, Moltmann, Pannenberg, Robinson, ecc.

A questo punto ci domandiamo: c'è ancora posto per la cristologia di S. Tommaso? In altre parole, l'inculturazione del mistero di Cristo operata dal grandissimo genio di Aquino nel secolo XIII è tuttora valida o è interamente superata? La sua ermeneutica è ancora praticabile o dev'essere abbandonata per sempre? Il quadro antropologico e metafisico di S. Tommaso in cui sono assenti certe istanze del personalismo, della nuova ermeneutica, delle scienze umane (psicologia, antropologia culturale, psicoanalisi, fenomenologia ecc.) è un quadro sostanzialmente valido o è un quadro superato? La *Überwindung der Metaphysik*, voluto da Nietzsche e sistematicamente realizzato da tutti i movimenti filosofici del secolo XX è definitivo? La teologia dovrà rinunciare per sempre alla metafisica?

Sostanzialmente l'interrogativo sulla accettabilità della cristologia di S. Tommaso si riduce a questo.

A nostro parere la parabola antimetafisica dell'ultima modernità era una parabola inevitabile date le premesse antimetafisiche della cultura moderna. Ma la malattia culturale non può essere confusa con la natura della cultura stessa, questa proprietà essenziale per cui l'uomo diviene sempre più uomo e cresce nella sua umanità. Ora l'uomo non è semplicemente un *animal rationale* come lo definiva Aristotele, ma è un *animal metaphysicum* come dichiarano gli stessi Kant e Schopenhauer.

Oggi si intravedono svariate avvisaglie non solo di una esigenza della metafisica, ma anche di un suo prossimo ritorno. Qualcuno ha predetto che il Terzo Millennio sarà l'epoca della metafisica. Se questo accadrà, allora la cristologia "metafisica" del dottore Angelico riceverà nuovamente una calorosa accoglienza. Come s'è detto, la cristologia di S. Tommaso non è perfetta, ma sotto il profilo metafisico è il massimo che l'intelligenza umana è riuscita a fare.

La seconda questione verte non sulla validità e attualità della cristologia di S. Tommaso sul piano culturale bensì sul piano teologico. Ci si chiede: una cristologia così integrista, totalitaria ed esclusivistica come quella di S. Tommaso (ma anche di tutti i Padri e di tutti gli Scolastici), secondo cui l'unico Mediatore e Salvatore è Gesù Cristo, unica via, verità e vita, cosicché al di fuori di lui non esistono altri mediatori, altri salvatori, altre vie, è ancora accettabile, dopo che l'incontro con le grandi religioni mondiali ha svelato ai teologi cattolici l'esistenza di altre vie, di altri mediatori e salvatori?

Recentemente dall'Oriente cristiano (dall'India in modo particolare) sono state avanzate varie proposte di soluzione per questo difficilissimo interrogativo[30]. Esse hanno in comune il riconoscimento del valore salvifico delle altre religioni e la negazione del ruolo esclusivo di Gesù Cristo. Si afferma che salvatore unico è Dio, ma molti sono i *messia*. Il Cristo storico è il più importante e più autorevole, ma non l'unico messia. Il *Logos*-Cristo eterno ed universale si è incarnato in Gesù di Nazaret; ma questa incarnazione non è né unica né assoluta. Nella conferenza mondiale di Nagpur del 1971 i teologi cristiani hanno sottoscritto un testo che concludeva con la seguente dichiarazione: «Poiché gli uomini vengono salvati nel contesto della loro tradizione religiosa, le diverse scritture sacre e i differenti riti delle tradizioni religiose del mondo possono essere, secondo vari gradi espressioni di una manifestazione divina e condurre così alla salvezza. Tutto ciò non toglie nulla al carattere unico della economia cristiana alla quale sono stati affidati la parola definitiva proclamata al mondo da Cristo e i mezzi di salvezza di cui egli è stato l'iniziatore»[31].

In questa problematica occorre distinguere tra discorso teologico e discorso dello storico delle religioni. Lo storico delle religioni presenta obiettivamente ogni religione come una distinta via di salvezza, senza peraltro pronunciarsi sul suo valore sote-

30 Cfr. B. MONDIN, *Gesù Cristo salvatore dell'uomo*, Bologna 1993, pp. 443-447.

31 *Ivi*, p. 438.

riologico. Invece il teologo lavora all'interno del proprio credo religioso, di cui accoglie per fede l'infallibile verità e di cui cerca di intendere meglio il profondo significato. Dal di dentro della propria identità decisa da Gesù Cristo e dal suo *mysterium paschale* egli cerca sempre di nuovo di trarre la propria verità anche per confrontarla con quella delle altre religioni. Ma questo significa che il teologo cristiano né può né deve nascondere quell'*excessus* di pretesa avanzata da Gesù Cristo, ma è tenuto anzi a lanciarla sul "mercato" planetario proprio con tutta la sua esigenza di esclusività, con tutto il suo potenziale di inclusività, con tutta la sia istanza di pluralità[32].

Il teologo non è un teorico della varie vie di salvezza, ma è colui che medita sulla verità contenuta a chiare lettere negli scritti neotestamentari secondo cui l'unica via, l'unica verità, l'unica vita, l'unico mediatore, salvatore, signore, l'unico sacerdote e l'unico messia, l'alfa e l'omega di ogni cosa è Gesù Cristo. Questo è il cardine della confessione di fede cristiana. Qualsiasi patteggiamento su questa confessione è tradimento della propria fede, è qualunquismo, sincretismo, politeismo. «Il cristianesimo tradirebbe se stesso e più ancora il dovere della verità se tacesse per vergogna o accantonasse per prudenza il suo specifico cristologico, se occultasse l'essere scandalo e l'essere follia di Gesù Cristo, censurando il fatto che, a giudizio della fede, proprio in questo consiste la potenza e sapienza di Dio (I Cor 1, 24-25). Al contrario, per i cristiani, la grande sfida consiste nel manifestare sempre più Gesù Cristo, il "paradosso" della sua pace (Ef 2, 14), proprio in quanto segno di contraddizione»[33].

L'unica teologia possibile sulle religioni mondiali quali vie di salvezza è quella di considerarle all'interno dell'orizzonte di salvezza voluto e disegnato da Dio per l'umanità. Dentro questo vastissimo orizzonte Dio ha tracciato una via principale e onnin-

32 Cfr. A. MILANO, "Segno di contraddizione e nostra pace. Sul Cristo come criterio di verità", in *Il Cristo nuovo criterio in filosofia e teologia?*, Napoli 1995, p. 251.

33 *Ivi*, p. 252.

clusiva, la via di Gesù Cristo. Questo è il vastissimo fiume di cui parla S. Tommaso nel prologo al terzo libro delle *Sentenze*, un fiume che abbraccia moltissimi canali. Tutte le religioni sono canali che attingono inconsapevolmente all'acqua salutifera del fiume di Cristo.

S. Tommaso non è né un inquisitore né un manicheo. Egli nutre un sincero rispetto per le altre religioni[34], ma allo stesso tempo sa di non poter fare sconti in materia di fede. La sua fede in Cristo è totale ed incondizionata, come totale ed incondizionato è il suo amore per lui.

S. Tommaso è certissimo che Gesù Cristo e soltanto Gesù Cristo, il Figlio unigenito inviato dal Padre, ha riconciliato l'umanità con Dio e le ha restituito la grazia divina e la beatitudine eterna. Solo Gesù Cristo, Uomo-Dio può essere allo stesso tempo "via, verità e vita": via grazie alla sua umanità, verità e vita grazie alla sua divinità. Cristo è la *universale via* che – consciamente o inconsciamente – l'umanità ha sempre percorso; Cristo è anche il traguardo finale (*terminus*) – la verità infallibile e la vita indefettibile – che l'umanità ha da sempre agognato e che raggiungerà quando, sciolta dalle catene del tempo, siederà con Cristo alla destra del Padre[35].

[34] Cfr. B. MONDIN, *Dizionario enciclopedico di S. Tommaso d'Aquino*, Bologna 1991, alla voce "Religione", pp. 422-426.

[35] *In Johan.* XIV, ledt. 2, nn. 1868-1969.

Suggerimenti bibliografici

NB: della vastissima letteratura tomistica ci limitiamo a segnalare gli studi più importanti che riguardano la cristologia.

Ascione A. - Giustiniani P. (edd.), *Il Cristo nuovo criterio in filosofia e teologia*, Napoli 1995.

Backes I., *Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und die griechischen Krichenväter*, Paderborn 1931.

Biffi I., *I misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino*, Milano 1994.

Catão B., *Salut et Rédemption chez st. Thomas d'Aquin*, Paris 1965.

Gonzales Medina S., *La necesidad de la pasion. Un aspecto de la teología de la redención en S. Thomás*, Freiburg 1960.

Heris C., *St. Thomas d'Aquin. Somme théologique. Le Verbe Incarné*, Paris 1923-1933, 2 voll.

Lohaus G., *Die Geheimnisse des Lebens Jesu in der Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin*, Freiburg-Basel-Wien 1985.

Lynn W. D., *Christ's Redemptive Merit. The Nature of its Causality according to St. Thomas Aquinas*, Roma 1962.

Mondin B., *Dizionario enciclopedico del pensiero di S. Tommaso d'Aquino*, Bologna 1991, alle voci "Cristo", "Cristologia", "Incarnazione", "Redenzione", "Rivelazione".

Nicolas J. H., *Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité*, Paris 1985.

Ocariz F., "La resurreción de Jesu Cristo", in *Cristo, Hijo de Diós del Hombre*, Pamplona 1982, pp. 749-773.

Patfoort A., *L'unité d'être dans le Christ, d'après st. Thomas d'Aquin. A la croisée de l'ontologie ed de la christologie*, Paris 1964.

PESCH O. H., *Tommaso d'Aquino. Limiti e grandezza della teologia medioevale*, Brescia 1994.

RIESTRA J. A., *Cristo y la plenitud del cuerpo mistico. Estudio sobre la cristología de Santo Tomás de Aquino*, Pamplona 1985.

RODRIGUEZ P., "La resurreción de Cristo en el pensamiento teológico de s. Tomás de Aquino", in *Veritas et sapientia*, Pamplona 1975, pp. 317-351.

RUELLO F., *La christologie de Thomas d'Aquin*, Paris 1987.

SCHONTZ A. J., "La manifestation de la résurrection chez St. Thomas", in *S. Tommaso e l'odierna problematica teologica*, Roma 1974, pp. 104-124.

SCHWALM M. B., *Le Christ d'après st. Thomas d'Aquin*, 2e éd., Paris 1949.

Indice dei nomi